世纪文库

理性、社会神话和民主

[美] 悉尼·胡克 著

上海世纪出版集团

世纪出版

ISBN 7-208-06307-9

9 787208 063075 >

定价: 25.00元

易文网: www.ewen.cc

理性、社会神话和民主

[美] 悉尼·胡克 著　金克　徐崇温 译

世纪出版集团　上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

理性、社会神话和民主/(美)胡克(Hook, S.)著;
金克,徐崇温译. —上海:上海人民出版社,2006
(世纪人文系列丛书)
书名原文:Reason, Social Myths and Democracy
ISBN 7-208-06307-9

Ⅰ. 理… Ⅱ. ①胡…②金…③徐… Ⅲ. 实用主义-研究 Ⅳ. B087

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 059636 号

责任编辑 屠玮涓
装帧设计 陆智昌

理性、社会神话和民主
[美]悉尼·胡克 著
金克 徐崇温 译

出　版 世纪出版集团 上海人民出版社
(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)
发　行 上海世纪出版集团发行中心
印　刷 上海商务联西印刷有限公司
开　本 635×965 1/16
印　张 18
插　页 4
字　数 234,000
版　次 2006 年 7 月第 1 版
印　次 2006 年 7 月第 1 次印刷
ISBN 7-208-06307-9/B·530
定　价 25.00 元

世纪人文系列丛书编委会

主任

陈　昕

委员

丁荣生	王一方	王为松	王兴康	包南麟	叶　路
何元龙	张文杰	张晓敏	张跃进	李伟国	李远涛
李梦生	陈　和	陈　昕	郁椿德	金良年	施宏俊
胡大卫	赵月瑟	赵昌平	翁经义	郭志坤	曹维劲
渠敬东	潘　涛				

出版说明

自中西文明发生碰撞以来，百余年的中国现代文化建设即无可避免地担负起双重使命。梳理和探究西方文明的根源及脉络，已成为我们理解并提升自身要义的借镜，整理和传承中国文明的传统，更是我们实现并弘扬自身价值的根本。此二者的交汇，乃是塑造现代中国之精神品格的必由进路。世纪出版集团倾力编辑世纪人文系列丛书之宗旨亦在于此。

世纪人文系列丛书包涵“世纪文库”、“世纪前沿”、“袖珍经典”、“大学经典”及“开放人文”五个界面，各成系列，相得益彰。

“厘清西方思想脉络，更新中国学术传统”，为“世纪文库”之编辑指针。文库分为中西两大书系。中学书系由清末民初开始，全面整理中国近现代以来的学术著作，以期为今人反思现代中国的社会和精神处境铺建思考的进阶；西学书系旨在从西方文明的整体进程出发，系统译介自古希腊罗马以降的经典文献，借此展现西方思想传统的生发流变过程，从而为我们返回现代中国之核心问题奠定坚实的文本基础。与之呼应，“世纪前沿”着重关注二战以来全球范围内学术思想的重要论题与最新进展，展示各学科领域的新近成果和当代文化思潮演化的各种向度。“袖珍经典”则以相对简约的形式，收录名家大师们在体裁和风格上独具特色的经典作品，阐幽发微，意趣兼得。

遵循现代人文教育和公民教育的理念，秉承“通达民情，化育人心”的中国传统教育精神，“大学经典”依据中西文明传统的知识谱系及其价值内涵，将人类历史上具有人文内涵的经典作品编辑成为大学教育的基础读本，应时代所需，顺时势所趋，为塑造现代中国人的人文素养、公民意识和国家精神倾力尽心。“开放人文”旨在提供全景式的人文阅读平台，从文学、历史、艺术、科学等多个面向调动读者的阅读愉悦，寓学于乐，寓乐于心，为广大读者陶冶心性，培植情操。

“大学之道，在明明德，在新民，在止于至善”（《大学》）。温古知今，止于至善，是人类得以理解生命价值的人文情怀，亦是文明得以传承和发展的精神契机。欲实现中华民族的伟大复兴，必先培育中华民族的文化精神；由此，我们深知现代中国出版人的职责所在，以我之不懈努力，做一代又一代中国人的文化脊梁。

上海世纪出版集团
世纪人文系列丛书编辑委员会
2005年1月

理性、社会神话和民主

译 者 序

现在和广大读者见面的这本《理性、社会神话和民主》，是金克先生和我在五十多年前翻译的一部译稿。这次上海人民出版社重版此书，我觉得在把胡克的这部著作译介给我国读者的同时，把我对胡克其人其书的了解和看法一并公诸读者，是自己义不容辞的责任，如有不正确的地方，敬请广大读者批评指正。

一、胡 克 其 人

谈到胡克其人，先得了解一下他所隶属的美国实用主义哲学流派的发展概况。

美国的实用主义哲学，在经过皮尔斯、詹姆斯、杜威等人的创始、发挥和修琢之后，达到了它的顶峰，几乎成了美国的官方哲学。但是，从那以后，它作为一个独立的哲学流派就逐渐丧失其过去具有的那种意义，而呈现出两种新的发展趋势。

一种发展趋势，是把实用主义同现代西方哲学中的其他流派如逻辑实证主义、新实在说等等结合起来，由此产生出以刘易斯为代表的"概念实用主义"、以莫里斯为代表的符号学，以及以蒯因、古特曼、配普为代表的"实用主义分析学派"等等。它们统称为"新实用主义"。

另一种发展趋势，则是用实用主义去解释、发挥和批评马克思主义，发展实用主义的马克思学。它的主要代表就是《理性、社会神话和民主》的作者胡克。

悉尼 · 胡克于 1902 年 12 月 20 日出生在美国纽约，1919 年毕业于

布鲁克林男子中学以后，即进入纽约大学，师承“理性主义自然主义”者莫里斯·柯亨，毕业后在纽约一些公立中学教书。

当时，正值杜威的实用主义—工具主义在美国叱咤风云，不可一世。胡克在当中学教员的同时，又去哥伦比亚大学攻读硕士、博士学位，师承“经验主义自然主义”者杜威。开始时，胡克曾以“杜威的公开的反对派”的面目出现，接着，在杜威的精神感召下，胡克就“通过最非实用主义的方式转而相信实用主义”（参见胡克于1959年10月20日在“罗氏纪念馆”把杜威写给福洛斯特夫人的信献给哥伦比亚大学时所发表的讲话：《杜威：“生长”的哲学家》，载美国《哲学杂志》LVI卷，第26期），一跃而成为杜威的得意门生和得力助手。

胡克在1927年获哥伦比亚大学哲学博士学位，次年即以古根海姆学会会员的身份，借福特基金会的资助，去柏林、慕尼黑等大学和莫斯科马克思恩格斯学院进修，在此期间，他广泛接触了欧洲各国有关马克思主义发展的史料，并且还结识了梁赞诺夫，拜见过伯恩施坦。回国以后，就开始了他的发展实用主义马克思学的漫长生涯。

胡克回国后，先是在哥伦比亚大学任讲师，1932年以后，在纽约大学任助理教授，1934年晋升为副教授，1939年任教授，1948年至1969年任纽约大学哲学系主任，1969年退休以后，任该校荣誉教授。

胡克一生著述极多，仅就其内容较多地涉及马克思主义而论，就有：《对卡尔·马克思的理解》（1933）、《马克思的意思》（1934）、《从黑格尔到马克思》（1936）、《理性、社会神话和民主》（1940）、《历史中的英雄》（1943）、《马克思和马克思主义者》（1955）、《政治权力与个人自由》（1959）、《革命、改良和社会公正》（1975）、《马克思主义和超越》（1983）等等。

大致说来，胡克的实用主义马克思学，经历了三个发展阶段。

第一个阶段是在19世纪20年代末期和30年代初期与中期。

当时，胡克混迹于美国的马克思主义理论队伍，继20世纪初美国社会党思想家威廉·华林*之后，把马克思主义和实用主义混同起来，用实用主义去解释和发挥马克思主义。

在这个阶段内，胡克理论活动的主要特征是一方面空谈“社会革命”，另一方面用实用主义来抨击辩证唯物主义，特别是反映论，并用实用主义来解释历史唯物主义，企图把“社会革命”纳入到应付环境的实用主义轨道中去。这种形式的实用主义马克思学，主要体现在胡克的《对卡尔·马克思的理解》和《什么是唯物主义》等著作与论文中，而在1936年发表的《从黑格尔到马克思》一书中，胡克又进一步从阐述马克思主义的形成史，特别是马克思同黑格尔、费尔巴哈的关系的角度，去论证和发挥这种思想倾向。

但由于在那个时候，美国的马克思主义理论队伍已经历过同威廉·华林的斗争，并开始学习列宁的《唯物主义和经验批判主义》(1927年出版了第一个英译本)，因此，胡克观点的本质，就被指责为替蒙昧主义和信仰主义服务的一种主观唯心主义，胡克被指责为资产阶级及其哲学的代表，并被逐出马克思主义理论队伍。

第二个阶段是在30年代末期和40年代，胡克在政治上从托派的立场出发，在哲学上则以实用主义为武器去抨击马克思主义，特别是其理论基础辩证唯物主义和历史唯物主义。

在此期间，胡克公开同美国著名托派首脑坎农、卡尔佛顿等人联系，会谈成立什么“反斯大林主义的共产主义者新党”，并出席“墨西哥义勇法庭”为托洛茨基辩护，企图推翻对托洛茨基的政治和法律的判

---

* 威廉·华林出身于美国富裕家庭，在20世纪初，曾在芝加哥大学按杜威方式研究哲学。参加美国社会党后，鼓吹用实用主义去顶替辩证唯物主义和历史唯物主义，在《社会主义的现状》、《社会主义的诸较大的方面》等书中，他说实用主义就是“现代科学的哲学……就是社会主义”，马克思恩格斯“在实用主义方面，开了一个有决定意义的头”，“但是他们却没有看到新哲学的某些最基本的和主要的特征”，所以，他认为，实用主义是比辩证唯物主义更适合于马克思主义的、更合理的哲学，“是现代社会主义思想的方法和精神”。由于华林在1914年站在拥护帝国主义战争的立场，1917年又主张美国进行军事行动，因而在政治上遭到批判，他把实用主义同马克思主义混同起来的哲学企图也暂时得到了制止。

定；与此同时，胡克又企图在“非斯大林主义的马克思主义理论”的名义下，继续发展其实用主义马克思学。

这种倾向集中地表现在他于 1940 年发表的《理性、社会神话和民主》与在 1943 年出版的《历史中的英雄》等著作中。

在前一本书中，胡克认为马克思主义中“有生命的和正确的东西”，是“马克思的批判的历史主义”，说什么“理性主义和人道主义”，“在今天的世界上，马克思思想中最优秀因素在其中得到表现的最杰出人物，便是约翰·杜威”，而“盛行于今天的辩证唯物主义的差不多每一个变种，则都是由有政治动机的形而上学唯心主义在现代科学的肌体上所产的私生子”。

而在后一本著作中，胡克把历史决定论说成是什么“形而上学”和“神秘的先验主义”，指责马克思主义关于伟大人物的出现是社会需要的产物的原理，把“历史上的必然”，“变成生物领域内的必然”，指责马克思主义关于社会生产状况最终决定社会发展的唯物主义一元论，说这是混淆因果序列，偷换研究主题，“把一个事变的原因的原因”，说成是“这一事变本身的原因”。

第三个阶段是在第二次世界大战以后，胡克公开在反对共产主义的形式下，发展其实用主义马克思学。其基本特点是使他的理论活动同美国称霸世界的对外政策紧密联结起来。例如在 1959 年出版的《政治权力与个人自由》一书中，胡克要美国统治者不仅保持和发展核“威慑力量”，而且还要他们表现出为了不让共产主义取得胜利，而宁愿让全人类在核战争中遭到毁灭的这种“为自由而牺牲的意愿”和决心，他说，只有借助于这种“最后武器”，才能“保卫住和平，然后，我们才能依靠教育的过程、范例的力量、自由观念的蔓延，以及西方巨大传统的文化渗透，逐渐去软化、去‘解放’、去‘消磨’世界上极权主义制度的边缘，直到他们自己的人民聚集他们的力量去推翻他们的压迫者并且建立一个自由的共和世界”。

而就哲学内容来说，胡克的实用主义马克思学主要以“经验主义自

然主义”来抨击和顶替辩证唯物主义，以工具主义的研究方法来抨击和取代唯物辩证法，以爬行经验主义和盲动主义来抨击和顶替革命的能动的反映论，以变相的英雄史观和唯意志论来抨击和顶替历史唯物主义，以“民主社会主义”来抨击和取代科学共产主义。

二、《理性、社会神话和民主》其书

既然胡克是这样一位人物，《理性、社会神话和民主》又是这样性质的一本书，那为什么要把它译介给我国读者呢?

根本的原因，在于胡克的这本书，比较典型地代表了当代西方哲学在辩证法观方面的一种思潮，而以马克思主义为指针，去研究当代各种思潮，正是我们面临的一项重要任务。因为事情正如《中共中央关于社会主义精神文明建设指导方针的决议》所指出的：“中国和世界已经和正在发生的巨大变化，一方面证明马克思主义的伟大生命力，一方面要求我们运用马克思主义的基本原则和基本方法，创造性地解决新问题。新时期我国马克思主义理论工作的任务，就是要从经济、政治、文化、社会各方面，研究社会主义现代化建设和全面改革的新情况、新经验、新问题，探索建设具有中国特色的社会主义的规律，同时要研究当代世界的新变化，研究当代各种思潮，批判地吸取和概括各门科学发展的最新成果。”只有以马克思主义为指导，广泛研究当代各种思潮，才能既避免把马克思主义当作僵死的教条的错误观念，又避免盲目崇拜资产阶级某些哲学和社会学说中认为马克思主义“过时”的错误观念，以实践作为检验真理的唯一标准，坚持和发展马克思主义。

那么，胡克的《理性、社会神话和民主》所代表的当代西方哲学在辩证法观方面的那种思潮，究竟是怎样的呢?

这种思潮的一个重要特征，便是把马克思和恩格斯对立起来，认为马克思的辩证方法主要适用于人类历史和社会，它的原则主要表现为历

史意识和阶级活动的逻辑，它是意识生活的哲学韵律，自然的客观秩序只有当它隐含地涉及它制约着社会和历史活动的方式时，才同辩证法有关。所以，这种思潮认为，马克思本人从未谈到过一种自然辩证法，因为将辩证法应用于自然的企图，是同马克思的自然主义出发点相矛盾的。而恩格斯关于自然过程是受辩证否定的支配的描述，则是把意识的要素当成了一切事物的一个普遍的特征，从而是同马克思主义的唯物主义和科学的假设不相容的。不仅如此，胡克还认为，从历史上和分析上说来，相信自然辩证法，这是从普罗提诺到黑格尔的每一种形而上学唯心主义体系的中心学说。

为了否定自然辩证法、否定辩证法的客观实在性，这股思潮把抨击的矛头集中指向唯物辩证法的矛盾学说。

它先是把辩证矛盾和逻辑矛盾混淆起来，否认矛盾的客观实在性。例如，胡克在本书中说，自从亚里士多德时代以来，矛盾是命题或判断或陈述，而不是事物或事件，这已经成为逻辑理论的一种老生常谈了。而恩格斯认为矛盾是客观地存在于自然界中的现实力量，则是把逻辑范畴看成是物质关系。

接着，它又离开了对立去把握同一，否认矛盾对立的普遍性和客观实在性。胡克在书中认为，假如严格地应用两极性的隐喻，那么，把它扩展到每一种事物，就是最纯粹的神话，因为如果从实质上来加以解释，那么，或者两极对立仅仅表示自然界存在差别，那是正确的，可又是微不足道的；或者两极对立完全不是一种普遍的现象，例如，磁石中的两极对立的结构，就完全不同于阳性与阴性、算术上的加与减、遗传与环境、资产阶级与无产阶级之间的两极对立的结构。胡克在这里，显然是借口两极对立在结构上的差异性，去否定两极对立的普遍性。

随后，这股思潮猛烈抨击恩格斯所阐述的运动的矛盾性质。

恩格斯在谈到运动的矛盾性质时，曾经说过，物体在同一瞬间既在一个地方又在另一个地方，既在同一个地方又不在同一个地方，这种矛盾的连续产生和同时解决正好就是运动。

而胡克在书中，一方面说恩格斯的描述没有揭示出形式上的矛盾，因为如果承认物体具有不同的部分，那么，说它在同一时间内占据两个不同的地方，是完全正当的，而如果把不同的时间加以区分开来，那也不难承认一个物体在同一个地方，又不在同一个地方；另一方面，又说恩格斯为他的主张提出的唯一论证，就是在很久以前由芝诺所提出的各种总的考虑中一个考虑的变种。胡克在这里显然是把恩格斯就一个运动着的物体整体所作的描述，变成对运动结果的描述了，然而这和恩格斯的原意却是背道而驰的，因为胡克把运动所体现的不间断性和间断性的矛盾统一人为地割裂开来，抓住其间断性加以绝对的夸大，否认其不间断性，而恩格斯却是从时间和空间的不间断性和间断性的矛盾统一中去把握事物运动，从事物的相对静止和绝对运动的矛盾统一中去把握事物的运动的。

最后，这股思潮断然否定矛盾是事物发展的动力，攻击唯物辩证法的自己运动论是把逻辑观念变成造物主，用内在神学代替超越神学，为此而要求根本抛弃辩证法这个用语，用科学方法取而代之。胡克在书中说，辩证的方法，只有在其被理解为科学方法的同义语时，才能声称有意义而具有正确性，而既然在传统的公式中，辩证法为许多使人误解的和错误的概念所困扰着，那么，抛弃辩证法这个用语，就会更有助于清晰的思维……胡克的这个指责显然是没有道理的，因为唯物辩证法坚持矛盾是事物发展的动力、坚持自己运动论，就是坚持自然界是按照自己固有规律运动着的客观物质世界，而根本否认自然界有任何目的，根本否认自然界是按神的目的创造或按绝对观念的内在目的运转的，正因为这样，它才同任何神学彻底划清了界线。至于胡克所提出来取代辩证法的“科学方法”，实际上只是一种夸大感觉、经验的认识而忽视理性的认识的狭隘经验主义，它是根本不能取代辩证法的。

过去有一个时期，我们在教学与研究中，往往采取孤立地阅读和学习马克思主义原著的方法，对于现代西方哲学中的种种思潮，对于它对马克思主义提出的挑战和非难，常常是不闻不问。事实证明，这种方

法，在效果上说，并不利于我们坚持和发展马克思主义。 反之，以马克思主义为指导，结合着研究当代世界的新变化，研究当代各种思潮，不是更有利于我们把握马克思主义的基本原则，更有利于我们回答现代西方哲学的挑战，特别是更有利于我们坚持和发展马克思主义，创造性地解决新问题吗?! 例如，以马克思主义为指导去阅读和研究胡克的这本《理性、社会神话和民主》，就显然有助于我们通过对照、比较、分析和批判，加深对马克思主义唯物辩证法基本原理的理解和把握，去推进唯物辩证法的进一步丰富和发展。

徐崇温

原　　序

本书的第一章可以用来作为全书内容的导言。它和第二章及第十二章一起说明和发挥了把对当代哲学和社会思想的这些研究统一起来的立场。大部分材料虽仍以载于一些读者不易看到的期刊中的先前的形式刊行，但为了时间性和力求准确起见，已作了某些修改和补充。

各章的次序已作了这样的排列，把第二编对专门哲学问题的讨论紧接在对各种互相冲突的社会哲学的评价之后。读者看其兴趣所在，可以从第一编开始，也可以从第二编开始。

悉尼·胡克

于南华特斯保洛，弗蒙特

1940 年 9 月 1 日

目录

译者序 / 1

原序 / 1

第一编 社会学说上的冲突

第一章　信仰方式上的冲突 / 3

第一节　信仰和行动 / 3

第二节　选择和信仰 / 5

第三节　民主和科学方法 / 9

第二章　社会探究中的抽象概念 / 12

第一节　可以分析的和不可以分析的抽象概念 / 14

第二节　在无意义后面的意义 / 21

第三节　一种认识社会行为的办法 / 23

第四节　抽象概念和社会理想 / 28

第三章　知识和利益 / 33

第四章　资本主义的民间传说 / 41

第一节　政客的手册 / 41

第二节　胡克先生的民间传说——一个答复（塞尔曼·阿诺德） / 51

第三节　既不要神话，也不要权力——一个答辩（悉尼·胡克） / 56

第五章　论作为武器的思想 / 62

第一节　思想的解释 / 62

第二节　思想和直觉 / 63
第三节　思想和行动 / 66
第四节　在行动中的思想 / 70
第五节　思想和目的 / 73

第六章　完整的人道主义 / 78
第一节　新的基督教世界 / 79
第二节　神学和政治 / 87
第三节　完整的人道主义和战争 / 93
第四节　科学、无神论和神话 / 97
第五节　附录：一个评论和答辩 / 104

第七章　什么是马克思主义中活的东西和死的东西 / 108
第一节　马克思主义的危机 / 108
第二节　科学、理想和科学方法 / 110
第三节　对资本主义的批判 / 113
第四节　国家学说 / 114
第五节　作为工具的党 / 116
第六节　革命的解剖 / 120
第七节　权力拜物教 / 122
第八节　权力的使用和滥用 / 126
第九节　历史唯物主义 / 129
第十节　马克思的批判的历史主义 / 130
第十一节　马克思的理性主义 / 134
第十二节　马克思的人道主义 / 136
第十三节　手段和目的 / 141

目　录

第二编　科学和理性的神话

第八章　辩证法与自然 / 147

第一节　辩证法的七种意义 / 148

一、作为普遍的和客观的辩证法 / 148

二、作为转化的逻辑的辩证法 / 150

三、作为选言逻辑的辩证法 / 152

四、作为两极对立的辩证法 / 153

五、“主观的”辩证法 / 155

六、作为有机的相互联系的辩证法 / 156

七、作为科学方法的辩证法 / 158

第二节　辩证法的含糊与不一贯之处 / 160

第三节　辩证法诸“规律” / 167

一、矛盾 / 167

二、否定之否定 / 176

三、量和质 / 182

第四节　作为神话的辩证法 / 185

第五节　附录：爱因斯坦论恩格斯 / 190

第九章　科学和新蒙昧主义 / 194

第一节　科学和社会意识 / 194

第二节　新宗规 / 197

第三节　布丁的证明 / 198

第四节　不可避免性 / 203

第五节　辩证的狂想曲 / 204

第六节　辩证法和生物学 / 207

第七节　辩证法和物理学 / 211

第十章　社会和历史的辩证法 / 217

第一节　作为存在变化范型的辩证法 / 218

一、作为摆动节奏的辩证法 / 219

二、作为斗争的辩证法 / 220

三、作为历史的相互作用的辩证法 / 221

第二节　作为一种了解变化的方法的辩证法 / 223

一、作为相互联系的辩证法 / 223

二、辩证法和整体论 / 225

三、辩证法和调查研究 / 226

四、辩证法和命运 / 228

第三节　辩证法中的意义和无意义 / 229

第四节　辩证法和双重“真理”的学说 / 232

第十一章　阶级科学的神话 / 234

第一节　科学和民族主义 / 234

第二节　“阶级”科学的意义 / 237

第三节　科学和科学家们的动机 / 239

第四节　革命的神话和遗传学 / 241

第五节　科学——负责的和自由的科学 / 245

信　条

第十二章　民主的生活方式 / 249

第一节　定义的检查 / 251

第二节　民主的积极条件 / 253

第三节　反对民主的论据 / 256

第四节　民主的价值和方法 / 259

第一编

社会学说上的冲突

第一章

信仰方式上的冲突

我们正生活在一个动乱的时代。上一代所作的一切可怕预言的常言俗语都已成为事实，而且往往使讲这些话的人也感到吃惊。成亿的人的确是处于枪林弹雨之中。另外有千百万人正在公路和岔道上向着避难和安全的幻想踉跄地走着。世界上其他的人们，则屏声息气地好像是听着一次又一次的新闻广播而生活的。

第一节　信仰和行动

在这样的一个时代，看来也许仅仅是只管活命的问题，而不是证明、方向和价值的问题，尚在人类的意识上留有余地。忍耐、斗争、活下去——这似乎就是对一切可以合理地提出的问题的最终答案。但是人类是奇怪的动物，他们即使在为活命而斗争的时候，也是在他们知道为什么或相信他们知道为什么的时候才斗争得最卖力气。这点就是一切有记载的历史的证词。从来没有一次显著地改变事件进程的群众运动，其参加的个人不是为某种信仰所鼓舞的。信仰也许就是时代思

潮——一种决定个人身份和职责的社会价值的完整的复合体——的一部分。它也许是关于今世或来世的神话，而附有在尘世或天堂求取更大幸福的一种希望。或者它也许是被解释为正义要求的一种反对不平等的愤怒感。

然而社会的行动是灵感鼓舞之母，而不是像通常所想象的是灵感鼓舞所产生的结果，这乃是一件很有意思的事。造成一种运动的原因是从来即使有的话也很少能在鼓舞运动的信仰和学说中发现的。可是一种运动的结果，如果不参考这些信仰和学说就不可能得到解释。因为它们决定着行动的方式，决定着在行动过程中所涌现的人类毅力，以及那些往往与其说使人类导向生存毋宁说导向死亡的最终决定。的确，很难发现有一个自愿单为活命而斗争的人。不然他为什么该在求取活命的斗争中冒死亡的危险呢？一个人如果准备付出足够的代价，他几乎总是能换取他的生命的。

因此，即使是战斗中的人也不能对人们为什么战斗和他们怎样思想漠不关心。他之所以重视士气，多少就是承认这点。像拿破仑那样的一个军事人物就曾说过：

“打胜仗的都是那些思想明确而沉着和行动有力而敏捷的人。”

所以要求暂停思想而大叫行动起来，或是以郑重其事的一本正经的口吻为严肃思想而呼吁，仿佛思想就是替代行动的东西，即使在最黑暗的时刻，也不仅是错误，而且是毫无意义的。思想和行动不仅对人是自然而然的，而且在某种程度上，无论在任何具有有意识的行为的地方两者都是存在的。如果我们记住，力戒做某种事情，站着不动和等待任何特殊的机会，恰恰同样是一种行动，因为它是有后果的，也正如一个人投身于繁忙的事情中一样——那么我们就会了解人们始终是行动的。说人们必须行动，那毫无智慧可言。他们始终是行动的。争论之点是：他们将做什么并且怎样去做？同样，思想就其最广泛的意义说，是始终包含在有意识的行动中而不能任意加以阻止的过程。这里，问题也不在于我们是否将从事思想，而在于思想什么和怎样思

想——明确还是含糊不清，是用形象还是用观念，从我们的恐惧和希望中还是从证据和论证中得出结论。

思想是求活命的一种工具。它也是我们可称之为理解的那种自行辩明为正当的享受的形式的一个不可少的部分。理解的检验标准始终就是控制，但是有多少种被认知事物的类型，就有多少种控制形式。而且不是所有的形式都与求活命有关。有许多的人，持有一种按捺不住的冲动，要查明为什么事情曾发生，即使他们是否会有利用他们的知识来达到某种未来目的的机会始终是有疑问的。如果体力许可的话，即使是垂死的人也极想知道他们是为了什么才死的。

第二节　选择和信仰

因此信仰的方式是重要的。坚持说在我们的时代里很少事情比对社会生存问题的关系更重要，那倒不是夸张。因为在社会和政治的行为方面，在信仰上的错误比其他任何地方的错误都更要付出惨重的代价。这就是在美国还没有充分地掌握的一个教训，纵然这种教训的证据堆满了全世界。许多人都忙于政治，但很少人真正严肃地对待他们的政治观念。在社会方面忠诚于某种东西的精神，即使是在自命不凡的知识分子之中，也是因风尚而变迁的；这种精神与其说是经过深思熟虑的论证，毋宁是心情上的功能。在政治和社会观念上差异的影响可以不加计较的一种社会稳定的时代里，这些差异也许可以被不在意地看作是一些私人的幻想。但是今天，不论个人是否知道这点，却是拿他的头颅——和别人的头颅——来为他思想作赌的。他们都是满腹经纶，不再能随意被愚弄了。在人人都须以思想为武装的一个世界里，来注意一下我们的武器是适当的。

但是我们将信仰些什么呢？获取智慧的起点是在于记住：我们不必立刻对每一事物提出这个问题。我们是在不同的可靠程度上持有信仰

的；而且当一个特殊的信仰问题发生的时候，我们为答复这个问题，可以针对我们对已经知道或假定知道的事物所拟定的答案采取某些最初的步骤。这并不能使我们走得很远。总是突然会出现不熟悉的情况。昨天所怀抱的信仰是可能须加修正的。现在什么都变成从属于这样的一个问题：在发展新的信仰和检验老的信仰时我们将遵循什么方法？因为很明显，不论我们把哪一信仰当作是有效的，它的有效性的证据至少部分地将视取得信仰所遵循的方法而定。

信仰的有效性果真要看取得信仰的方法，那这些方法的有效性又要看什么呢？在某些地方有人论称，选择取得信仰的方法代表着一项武断的决定。它不需要证明，因为它是不可能给予证明的。如果不窃取前提(begging the question)就不可能确定信仰的有效性，因为在检验有效性的时候，我们便要求助于正在经受检验的同一方法。有人争辩说，关于在达成结论时所用方法的基本决定因素是彼此一样的。一种方法也许比另一种更为流行、更为简单或更为陈旧，但它们都是同等“有效”的。

即使承认这一点，仍不会减少了解这些取得信仰的不同方法的重要意义。我们既然生活在不同的人作不同选择的世界上，既然不管我们喜欢不喜欢，这些选择都会有影响我们的后果，为最基本的警惕起见，就要求我们对这些选择作某种研究。

关于我们产生信仰的主要方式是随一种基本的决定而转移的见解，其弱点并不在于叫人注意到涉及某种决定或决心这一事实。它的缺点毋宁要在这样的提示中去寻找：那些决定在情况的性质上看一定是武断的，而且它们所表达的选择也从不会受我们能对这些选择所产生并假定须对其负责的特殊信仰及实践所作观察的影响。如果我们把人们讨论产生信仰的不同方法上相对有效性问题的经验根据作为我们的出发点，我们就看到人人都维护自己的选择，认为在某种意义上比别的选择“更好”。一个人断定一种思想方式比别种好，不单是意味着这是他的方式。因为任何别种方式，只要他一加采用，就也会成为他的方式。

他也从不想被了解为这样的说法，就是“我没有赞成这个决定或选择的理由”。不管他对他选择一种方法的理由怎样说法，在他促使旁人采取这种方法的情况下，这些理由就归结为主张采用这种方法将使我们能比其他与之竞争的方法更为适当地支配或预期未来。“基本的”决定可能是明智的，也可能是不明智的——它们并不总是，或者单单只是武断的。

查理·皮尔斯在他假定重复或固执、权威、先天主义或似属可信的直觉，以及科学这些彼此冲突的方法全都是确立信仰的方法时就承认这点。[1]因此要按照这些方法对确立信仰的功效来对它们加以评价。我相信这些方法的目标的一个更为准确的指称，就其处于被认识的彼此间的冲突中这个范围内来说，不是确立信仰而是调整信仰；不是那些信仰的稳定性，而是像皮尔斯自己所指出的它们对解决疑问的可靠性。然而它们的可靠性的标志便是它们所能用以预测未来的相对成功。

信仰的方式只是相对于其所促成产生的特殊信仰来说才是“基本的”。如果那是说，它们没有什么牵扯，或者它们不必或不可能受到其他事物的制约，那它们便不是基本的。当有人告诉我们说，他们正在作出一个“基本的决定”，不管它是一个杀人，抛弃民主信仰，入教或参加政党，娶妻或把她抛弃，或作不同想法等等的决定的时候，这种结论是同我们在此时所看到的事实相一致的。假定身心健康的话，决定是从来不会在没精打采中作出的。始终有一种起控制作用的前后脉络，一个特殊的问题和一种困难的核心。不论是正确的还是错误的，总期待会有某些事情跟着决定而来。总要提出一些为这决定作辩护的理由，或至少要提出一些为什么要抛弃其他办法的原因。

关于必须有某种一切其他的信仰都以此为根据的基本信仰，即一种支持一切其他的信仰，而它自身却不需要支持的信仰的见解，是一种显然可见的错误。一旦我们坚持把产生“基本决定”的情境还原成为它具体的元素，决定就变成一种“结论”，并且像一切的结论一样是取决于某种其他的事物。当我们认识到一个问题虽然总是包含别的问题，

却并不包含所有的问题，而且尽管那些答案引起新的问题，仍可能把问题解决的时候，那推到无限的论证这个妖魔就被打倒了。

这一切也许看来仿佛是很抽象的，而且和我们对民主和极权主义、战争与和平这类问题所必须作出的决定离得很远。如果任何一个人具有这样的印象，就让他问问自己：他是怎样来论证他对民主的信仰或不信仰的，或是怎样来论证他对照其他的选择而接受或拒绝科学方法的。我敢预言，他将发现他所采取的就是某种像这样的程序。他是用一定的知识积累和若干偏好或估价来处理评价问题的。他知道，或更加正确地说，他不加怀疑地假定：(一)他拥有某种的“真理”或“事实”；(二)在过去已把这些真理或事实所答复的问题用某种方法解决过，以及(三)某些“美好的东西”或“价值”，如健康、财富、友好、忠诚、真实、荣誉、智慧，是值得向往的。这些都是直接促成问题的解决的。只要他能看到所涉及的信仰或诸信仰付诸实行所得的后果，他就把它们评价为“较好”或“较坏”的，较适当或较不适当的。无论如何，他原假定是知识的东西也许会被评为一种无保证的断言，而他所视为合理的偏好或价值则会被斥为一种偏见。这就提出了当用同一方式来解决的另一个特殊问题。在理论上这过程也许是永无休止的，但并不是恶性循环的。然而在实际上，只要积累了充分的证据使得引起探究的特殊困难得到解决，就有它的终点。

就是按照着这样一种的程序，科学探究的方法才表明它本身在预测未来方面比任何已形成的其他方法更为适当。利用科学方法应对未来可能会发生错误，但是并不像利用其他的方法那样常是错误的。而且不管我们有多大的错误，科学方法既是能从自身求取改正的，我们继续应用这种方法便使错误越来越少。

对否认科学方法是对未来产生可靠信仰的最有效方法的反论调作一检查，就揭露出显著的自身不一贯：大而无当的要求，以及对科学本性的严重误解。他们在其一般的信仰方式和处于特殊情况下的特殊信仰之间，不可能指出任何确定的联系。他们不是断言一种在实践上显然

不存在的无谬性，就是在他们承认可以发生错误时不可能来解释为什么根据他们自己的前提那是可能的。他们在改正其特殊的信仰时往往退而借助于浅薄的经验的科学方法。

且把希特勒在再度军事占领莱茵区之后作的一次有名的发言中所说："我以一个梦游病者那样的自信来走我的路——天命所给我的道路"，[2]来作为一种与科学方式不同的信仰方式的一个极端例证。这个声明的主观诚实性是没有加以怀疑的理由的。它可以同希特勒及其同伙的著作中同样表达这种独特的神秘主义的形式相媲美。但有许多不同的事物可以注意。尽管希特勒对天命所赋的道路持有他梦游病者那样的自信，仍觉得有必要把科学和理性的方法宣布为不当。他一时一刻也不会承认其他人的那种梦游病者的自信所得结论可能的有效性。他无论用什么方式都不能指出：他特殊的言论和行动是怎样跟着他神秘的"思想"方式而来的。相反地，我们一经了解他的目标，尽管我们可以不赞成，我们却能把他达到目标的成就解释清楚，说明它部分地乃是采取估价、准备和行动的精明而且科学的方法的结果。无论谁该对希特勒的成就负责，都不会是像一个梦游病者那样行动的。即使是在一个国家中，它的统治者妄想阻止他们的人民作合乎科学的思考，也总是必须有一部分人得合乎科学地思考，才能使这个目标得以成功地实现。

第三节　民主和科学方法

民主是这样一种生活方式，普遍同意只有在不同的意见能通过自由的、批判性的讨论而得到磋商的时候才能发扬光大，而在这种讨论中，那些无论在什么时候和在什么问题上原来是一个少数派的人，要可以在他们服从民主程序的条件下成为多数派。多数派所作决定是不是明智，是要看它在什么程度上考虑另一可能采取的行动，以及对每种选择所可能得到的证据，这也是承认了的。简单说起来，它是要看那些参

与社会和政治事务的人是不是受科学思想的习惯支配，还是为冲动、盲目的传统和不相干的“权威”所左右。这不是说，科学的方法和实践不会被用来完成极权主义国家的目标。德国的军事战略如果不是合乎高度的科学性便毫不足道，而俄国的国内侦探制度则是历来所策划出来的最科学的制度。但是当发生的问题是有关指导主要国家政策的社会目的和社会价值时，在一种极权主义的文化中是没有对各种可能采用的方法作鉴定试验而抱科学态度的余地的。

比较恶名昭著的敌对人物和取代理智的东西，如果不是情况蜕化到他们已造成了一种群众绝望的精神状态，要在一个民主国家中发展是极端困难的。梦游病者的直觉和个人权威在平时是不会使人觉得似乎可信的。因为在平时占统治地位的，通常都是观望不定和临时应付，那就是说，完全没有方法。

今天我们不是生活在平常的时代。幸运的是我们在美国也还没有达到一种群众绝望的精神状态。但是时间是短促的，而一大堆内政和外交的问题却紧迫着我们，这些问题都须迅速地和明智地加以解决。我们现在已觉悟到：军备虽然还是主要的，但比它更为根本的是意识形态的重新武装——与其说是主义上的毋宁说是方法上的重新武装。我们怎样去解决我们的问题并用什么方法去解决呢？

在探究的一切领域，承认一个问题就等于是一次招请，请采用科学方法去解决问题。但是在社会和政治的行动这一领域，却决不是这种情况。在科学方法得以顺利地运用以前，必须具有运用这种方法的愿望。怎样诱导这种愿望是一个非常复杂的说服和教育的问题。教育过程上对这一点最使美国人信服的特征是采用下述——在德国、俄国和意大利的直觉和权威；在英国和法国的观望不定和临时应付——两者择一的方法所引起的后果。

可是即使是遵循科学方法的愿望本身也是不够的。如果它是一个理智的愿望，而且如果我们的行动是在于实现它的伟大许诺的话，就须以了解科学方法是什么的知识并在其名称和实质之间作出区别的能

力为根据。

我们在这里遇到了在本书中大部分论文所指向的一个真正的困难。在实际上反对科学方式的有极端多样的思想方式，它们却自命代表着科学思考的最后一言。正如近年来已亲眼看到了有假装对民主表示过分忠顺的极权主义集团出现一样，我们也可以见到同科学方法不相容的一些思想方式，也以虔敬的态度来援引它的名义。当然在这两种现象之间，我们并不想说有确切的类比或相互关系。把主要是形而上学的或宗教的信仰方式和科学的方式等同起来，这是由于混淆而不是由于心口不一。但是"科学"就像"民主"一样往往是一个流行语；而且恰恰是由于真诚的混淆，才使得识破假冒的科学思想方法是那么地困难。

在后面各章中，我用批判的态度考虑了若干我觉得是同科学方式不相容的信仰方式。这些方式共分为三类——形而上学的、宗教的，以及因为没有更好的名词，也许可以把它叫做"狭隘社会学的"。是不是有任何真正的探究领域是这些思想方式在其中能导致有效成果的，则不在本书讨论范围之内。我满足于只表达自己这样的意见，那就是除了第三类之外全没有这样的领域，而且第三类也仅以不越出后面篇幅中所指出的细心地规定的限度为限。我选出了一些自称有能力理智地处理科学、社会和政治等问题的信仰方式为例证来作分析。而在这些例证之中，我特别注意于挑选那些自称积极地趋向民主或社会主义的学说。

我虽然把我的任务规定为主要在于批判地分析这些在科学上不当的信仰方式，我却希望用这种分析并通过这种分析，将使真正科学的信仰方式的某些正面的特征能更明确地显露出来。

注　释：

[1] 见《查理·皮尔斯文集》，第5卷，第223页。

[2] 1936年3月14日慕尼黑广播。

第二章

社会探究中的抽象概念

在自然科学之中，时常会对什么是真的什么是假的展开激烈的争论，但很少对什么有意义或什么没有意义展开这样的争论。在自然科学中对意义加以澄清，大体上说来是那些科学家自己实验室内的实践，或是他们每当作出获取普遍接受的分析时对理智程序所作的反复思考迫使他们作成的。在社会科学之中，显然就不是这种情况。在关切社会事务的人们之间，今天同古代一样都没有基本一致的意见。在发现有一致意见的地方，大部分都是为教训或强力所迫使接受一种教条的结果，而不是出于接受一种共同的方法。在自然科学之中，对于人们所讲道理的控制不仅是由实验室中的程序，而且也是由一种为了发现真理的共同目标所决定的。这不是唯一的目标，但却是一种共同的目标。人们往往说，如果我们能假定在社会探究中也始终出现这同一个目标，那么题材纵然复杂错综，要构成一套普通公认的命题也只是时间的问题。但是不必作广泛的调查研究便可确定这样的事实：不是所有从事社会探究的人都对确立真理感到兴趣的。柏特兰·罗素所说的为什么有那么多人求不到真理，其理由即在于他们不去求取真理那句名言，在这里是比在任何别的方面更加能适用的。

为什么追求真理在社会探究中不像在自然科学中那样强烈和普遍，那是一个很有兴趣的问题，但这个问题和这里所谈的无关。它显然是同冲突的存在有联系，而且和这一事实有联系，即为了获取一种利益，希求对人民发生影响，而如果一切的主张都要接受批判和公众的检查，那是不会那么容易地得到这种利益的。顺便必须注意，就是在以前的几个世纪中，凡是以为科学的发现危害了那些传统的特权的地方，也在物理学和生物学上对自由探究存在着确定的阻碍。

然而有很多人确是对发现社会和政治的事务方面的真理感到兴趣，这也是没有疑问的。的确，任何一个人在对假定是任何情境的实况或将有的实况作出一种论述时，很少敢公开用那么多的话来承认他这样做时对真理是不感兴趣的。然而，尽管有很多的人希望在这领域内发现真理，尽管认识有关我们自己和我们所生活的社会的真理是那么重要，我们谈到社会科学也全然只是出于一种礼貌。被当作关于社会事务的知识的东西通常只是在某个集团中得到流通；在别的集团中则把它认为是一种偏见。有些人从此就作出轻率的结论说，在社会科学中不可能发现“诸多真理”，或至多只能发现用以说明那些真理的相对性的一条“真理”或“规律”。

改进社会探究的迫切需要是：发展出一种共同的意识，认识到在作出意图传达知识、指定意义并得到检验的任何陈述以前所必须完成的各种条件。

这一章中我的论点是：对于社会探究的最大理智阻力、理智混乱的最常见的原因，就在于我们的言论之中使用未加分析的和不能分析的抽象概念。注意，我不是简单地只说使用抽象概念，即运用那些不是直接指向我们所能看见、感觉、接触或听到的东西的有意义的名词。举例来说，我们说一个人是“天真的”、“可靠的”、“理智的”等等，说“精神上的勇气是一非常珍贵的道德”，在那里所有重要的名词都是一些不直接指向可感觉的东西的抽象概念，然而我们了解其意义。因此我们必须绝对弄清楚下列两件事：（一）抽象概念对一切发达的语言

来说都是必需的；（二）在那些能被正当地使用和不能被正当地使用的抽象概念之间的根本区别，在于前者可以在某种方式上被分析，而后者则不能。我们将见到，这种区别是同科学的意义和无意义之间的区别相应的。[1]

第一节　可以分析的和不可以分析的抽象概念

我们必须特别留心，在我们希求从我们的语言中排除毫无意义的抽象概念时，并不是说仿佛我们要求排除一切的抽象概念。那是最近试图把我们从词的暴虐统治下解放出来的一个通俗学派的全部作家中主要的混乱。举例来说，这里就是这个学派中一员的著作中富有特色的一段：[2]

> 语义学上的训练所指望的东西是在于扩大一致的基础。在哲学、神学和其他的现有准则下，并没有广泛一致的可能性。可以参证的东西太少了。在这些的研究中，很少能使甲指着乙说："那就是我所谈到的东西，走上去抚摸它吧。现在你知道我所指的是什么了吗？"观念和目的躲在事实的后面。乙不可能抚摸到并看到甲所瞧见的东西。有人相信也有人不相信，而在相信者和不相信者之间摆着有痛苦、不一致，并且有时还有死亡。

这里清楚地表明，除非我们可以直接抚摸到或看到一个名词所指的东西，我们就真的简直不知道我们所讲的是什么。但这是荒谬的。我刚才所引的那些词，如果我们把这位作者的标准用在它们身上，就会成为没有任何意义的。有谁曾抚摸到一种观念或一个目的，或曾抚摸到痛苦或不一致呢？而且我们虽然能抚摸到一个死人，我们却不可能抚摸到死亡。

那么，在可以分析的和不可以分析的抽象概念之间的区别是什么呢？首先我们必须看到，一切有意义的名词都是在句子或命题或陈述之中使用的。事实上，只有当一个句子或者一个命题或一种陈述（我将作为可以彼此替换的来使用这些名词）当作整个的看来是有意义的时候，才能说它的那些名词是有意义的。那些句子究竟什么时候才有意义呢？简单说起来，一个句子当我们知道怎样去作检验，而且知道什么构成其趋向于加以证实或拒绝的证据的时候才是有意义的。如果我们知道以这样或那样的方式来支持我们的命题的证据将会是什么，那么我们就知道所当求取或构成的是哪一种情境（按可能有的情况而言）。那时我们就会知道究竟我们的命题是否可能是真的或可能是假的，或者，在应该推迟作出判断的时候，知道哪一种可能的情境会同我们的探究有关。因此每一项意在真实地说明是这样的或不是这样的东西的陈述，都使我们可以通过用某种推论的规则来得出其他的陈述，以便我们去作某种事情、去作某种观察。

那么，我们怎样来看出一个句子含有那些不可以分析的抽象概念呢？那不是通过任何所使用的特殊名词，而粗略地讲是通过讲话的人或作者在某些点上没有能力指出那些能作出某种观察来加以检验的条件或情境。我们且来看一下几个例证：

（一）我们往往听到像“人民的意志是美国的主权者”那样的说法。这似乎是有一个意义的，因为它往往是相当有力地被肯定或否认的。现在一当我们探究可以为这个陈述提出什么证据的时候，也许有人将指出下列的事实：在某种规定的时期内举行了市、州和国家的选举；选举的结果是相当缜密地计算出来的；而这个或那个集团便依靠这种结果被授以某种职务的权力。但是我们现在看到一件有趣而富有特征的事。如果这就是使我们准备承认上述“人民的意志是主权者”那句话是确实的情况，那就很少能在任何长期间内对它引起任何的争论了。但即使对选举的存在不发生什么问题，争论还是继续发生。结果就变成那些确认这个命题的人是坚持他们意思所指的与这不同或比这还

有更多的意义。这不同的或另外的意义是什么呢？它是不是某种与选举程序同一种类的事情，即是不是某种我们进行实验和观察便能得出一种决定的事情呢？还是某种经验的陈述将不能被认为适当地表达其意义的东西呢？在第一种情况下，我们是同一种正当的抽象概念打交道，即同一种促进理智的谈论并使人有可能获取知识的抽象概念打交道。在第二种的情况下，我们是同一种不可分析的抽象概念打交道，我们与之打交道的除了一种也有某种因果的声音之外什么也没有。

那么，使用这些不可分析的抽象概念的人们，为什么不顾我们所说的，确信他们的话是有意义的呢？因为处在某些其他的上下文中，意志和主权者两个名词的确有一种明确的意义，而同它们有关的命题是可以被证实的。比如说，一个绝对专制的君主或独裁者，或是一个由许多个人形成的集团在一个政治社会中是“主权者”，那就是说使政府机构行动起来的便是他或他们的决定。而且一个君主或一个独裁者的意志，即他在讨论那些支配行动的政策和决定时所作书面的、口说的或传达的命令是可能明白地谈出来的。混乱是从意义由一种情境转移至一种全然不同的情境而引起的，并且由于使用了同样的符号而助长了混乱。

（二）让我们拿由效忠于最为不同的政治信仰的人所作：“我们的党相信捍卫个人自由”（我们能代以平等、博爱、安全或任何其他在政治上令人心服的名词）这一陈述来作另一个例证。这里自由的意义是什么呢？我们的党所要捍卫的是什么呢？而且如果每个人都要捍卫自由，那又为什么自由同盟要攻击要求同样事物的其他人们，而且也受到他们的斥责呢？各自都责备别人“背叛自由”。而且只要自由一词被假定是当下就很明确的，只要出现有自由一词的句子被假定是可以为人所了解，而与在需要、利害和立法的特殊范围中的应用无关的，那就不可能对这个名词作任何澄清了。有人说他们愿意为自由而死这一事实，如我们将在后面见到的，可以表明某些对人类行为很有兴趣的东西：这并不表明他们对于愿意为之而死的事情都是明白的。我们认为：每当一个发言人或作者不可能或不愿意指出他所接受作为答复

"自由去作什么?"这一问题的特殊的实践时，自由一词就是用作一个不可分析的抽象概念。自由一词如果同某一个人或集团所要作的或要作到遵守的一项特定事情的计划相结合，它便是一个正当的抽象概念。当这点完成的时候，我们才了解自由的意义，因为我们可以毫不犹豫地看出：在被称为存在或缺乏"自由"的一种情境中存在或缺乏哪一套可以观察到的实践，以及任何创立或废止这些实践的企图会造成什么后果。

"我们的党拥护自由"除非它能表现为一系列其他的命题，如"我们的党拥护有在任何能获致最高利润的地方投资的自由"，"我们的党拥护雇佣和解雇、设立股份有限公司、买卖虚股等等的自由"，或"我们的党拥护集体订立合同的自由，拥护小投资者获致保障的自由，拥护对任何一种有关我们的事物有写作、言论、集会的自由"，否则就毫无意义。很明显，这些不同的自由都是彼此不相容的；而且如果是明智的争论，其实是应当环绕着这些来进行的。不知道这点而从事争论的人们，简直就不知道正在为之从事战斗和攻击的是什么东西。其中有些人把他们称作自由的东西想象为一个十分美丽的女人。一听到自由被侵犯的呼声，他们就有几分像会奔出去搭救别的任何美丽女人一样急忙地投入战斗。在这样的时候，当然他们对于任何一个人就意义、证据和真理来提问题是十分不耐烦的。

今天拿民主这个名词代替自由，你们甚至将遇见更大的理智上的混乱。

当我们把任何包含自由一词的命题翻成一套包含像自由投资、自由花费、自由吃饭、自由干这或干那等词句的命题时，我们就注意到下列的情况：我们可以在每一项陈述中删去"自由"一词，而不会使全部显示的陈述在任何方式上改变其意义。一般地，我们可以说，如果我们有可能把一句有某一抽象概念出现的句子解释成另一句这个抽象概念不再作为一个名词出现的句子，那就是同一种正当的抽象概念打交道。如果不可能作到这点，那么我们是在同一种形而上学的白

象*打交道，所对付的这种表述不可能是真的或假的，因为它在科学上是没有意义的。

（三）我们现在来考虑另外一个例证，这例证说明人为什么会被鼓励使用不可分析的抽象概念的一个实际上的理由。理由是：如果任何经验的陈述被认作与一个包含抽象概念的陈述相等，那就一目了然地是错误的。而且在这种情境下，这一点不要为歌颂抽象概念的人们所了解，那在政治上是重要的。在一大堆可以从纳粹德国得出的例子中，我取的是下列包含不可分析的抽象概念最少的一句："犹太人是善于经营商业的。"照正常情况说来，当一个陈述是用如"狮子是强大而腿很快的"这种形式的时候，若不是指特殊的狮子，那么这话的意思就是一切狮子都是强大而腿快，或是大多数的狮子在大多数的时候都有这些品性。但是很明显，说"所有的犹太人都是善于经营商业的"是错误的；而这命题对大多数的犹太人或大多数犹太人在大多数的时候也恰恰同样是错误的。为了免得人看出这种陈述的虚妄，希特勒被迫把犹太人说得仿佛他的存在与任何个别的犹太人无关的样子，就好像是一种幽灵，而他对这种幽灵的特性能比别人辨别得更为清楚。他所说的犹太人既非在一定时间或地点的这个、那个或另一个个别的犹太人，也不是能以一定的特征来和非犹太人区别开来的一个犹太人集团。毋宁说，"犹太人"是希特勒用以阻塞思想的一种不可分析的抽象概念，是一种口头上的烟幕，以便他在幕后得以掩盖那些对于犹太人和非犹太人一律排斥的虐待措施。当把犹太人一词不是作为一个名词来使用的时候，希特勒把它作为一个形容词而谈到什么"犹太精神"、"犹太灵魂"、"犹太种族"，他把具有这些形容词的陈述弄得愈来愈远离了任何控制的可能性。要找到一种加于犹太人一词的统一意义是十分困难的，因为这个词用在其中的各种上下文的情况是极其五光十色的，但是

* 按这是指暹罗国王赐予所厌臣下使其因养费大而衰败的白象，意谓徒劳无功之事。——译者注

谈到犹太精神而不把它限定在能用某些真或假的陈述来说明的某一种可观察的行为上，是在培养别有用心的无意义。

如我早已提醒过的，其用心是这样的：它使希特勒可以在他认为适合的时候把任何事物称为犹太人的或亚利安人的。为了某种目的，日本人和意大利人都是亚利安人。即使本是闪族的阿拉伯人，当他们与犹太人斗争的时候在希特勒眼中也都是优良的亚利安人。只要他们不论在什么方式上妨害希特勒的目标，一夜工夫他们就会被列入“犹太人”那个魔鬼似的抽象概念之中。在德国今天实际上只要大笔一挥便能造出或不造出作为一定类别的居民成员的“犹太人”。一个人最近四代祖先中两人、四人、六人或八人的宗教信仰是否被作为犹太人或非犹太人区别的特征，这也同说明任何个别犹太人的生物学特性、心理学特性或个人特性无关。希特勒就像他奥国的一个排犹的前辈，前维也纳市长一样，实际上是在说：“谁是犹太人，由我说。”这不仅在德国，而且在任何存在排犹运动的地方都是这样的。犹太人一词既是对不同的人意味着那么多不同的事物，因此我们说，任何一个人，只要有权对他强迫行使命令的人叫他是犹太人，就都是犹太人，这并不是夸大。每个以为排犹对他不生影响的人必须把这点牢记在心中。

（四）我把现时俄国制度在政治上的党羽往往所作“俄国是一个民主国家”的陈述，来作为一种不可分析的抽象概念的最后一个例证。我们已经看到，只要我们对把一个名词引进讨论中时所根据的条件，以及我们为加以证实或拒绝所应观察的事物有一个明确的和毫不含糊的见解，则在任何意义上使用任何的名词都没有什么好反对的。在不是这种情况的地方，我们所有的便不是一个科学的名词，而是一种符号，这种符号，由于它感情上的含义，可以适用于几乎是任何一个某种行动比理解更为重要的情境。对俄国来使用民主一词的那些人，通常要大费力气来指出，当他们在别的场合说存在或缺乏民主的时候究竟他们的意思是什么。例如当他们说，“美国是一个民主国家”的时候，他们的意思是指一切的法律和政策都被允许作书面的和口头的批

评，指各反对的党派和报刊都是合法的等等。当他们说“德国不是一个民主国家”的时候，他们是指尽管有公民投票的形式，尽管有希特勒关于德国是一种更高意义的民主国家的声明，我们不可能看到那一套被作为证明美国是一个民主国家的证据的作法。但是在这些情况下讲到民主或没有民主的同一个人，当把这些情况适用于俄国的时候却拒绝遵循同一的用法。显而易见，要在上述的意义上说俄国是一个民主国家是极端错误的——充其量是一个不合情理的笑话。不管用什么别的衡量民主的标准，如果它使我们能够说“德国不是一个民主国家”而“美国是一个民主国家”，那就永远不会在现行的条件下使我们有理由称俄国是一个民主国家。因此，我们看到为了避免作出一种确然是错误的陈述，为了不至在显然不一贯的用法上进退为难，把俄国说成是民主的人们便在最空泛的方式上使用这个名词。那么地空泛，以致在别的场合为了政治的目的得用不同的符号时，他们自己就把俄国说成是一党专政。

我们对于这种恶性抽象概念可以举出无穷的例证。这些概念的揭发是社会分析中，尤其是现时的政治思想中的一项必要的任务。因为我们已经检查过的这样一种抽象概念，阻碍着真正的问题的暴露。如果我们不说“美国”要这样或那样，而是说某某人等和某某报纸所拥护的美国政治领袖要这样或那样，那么即使在我们日常的政治态度上也会有多大不同啊！而对世界上别的任何国家也都是同样的。

使用不明确的和不可分解的抽象概念的大多数人的心理倾向，是在于使这些概念人格化，并在其想象上赋予它们做只有个别的肉体的人才能做的事情的能力。他们以一种模糊的形象来替代一种明确的观念。当人们谈到社会力量而不可能具体说明在这一方面所指的实际制度和个人的时候，他们臆想有一种为某种例如称为传统、生产方式或法律制度的东西所行使的实际约束。当他们讲到历史或决定各种事件的规律时，他们往往忘却历史不过是那些事件的继续发生，规律不过是那些事件的范型，而且并没有任何规律是迫使任何事情发生的。

第二节 在无意义后面的意义

如果我们坚持适度而简单的要求，要一切自称是正确的学说都指出其由以得到检验的那些程序的话，那么大多数的哲学和社会理论是不能合格的。在宗教上、形而上学和伦理学上的若干最严重的意识形态的冲突也都要显出完全不是真正的理论冲突。那就是说，它们的中心名词是一些不可分析的抽象概念。在所作的陈述的基础上，并不含有可以证实的事实或政策的争端。但是从这一点就作出结论说，因此其中并不包含任何一种真正的冲突，则也会是虚妄的。因为我们也许得说：人是这样奇怪的动物，他们对于无意义的音节都有积极的向性反应，他们为了他们所不能为自己或别人正确地规定意义的用大写字母的名词而生活、斗争和死亡。这就是一个像塞尔曼·阿诺德（Thurman Arnold）那样的人所取的立场。照他说来，“大多数打得很有意思而生动的战争都不是为了实际利益而是为了纯粹的形而上学打起来的”。[3]他的书曾惹起切斯先生说，“1937 年最高法院的危机主要是由法官和律师们在解释宪法时造成文字怪物引起的”。[4]阿诺德先生自己就从这一点得出十分有趣的结论说，大体上世界是一个意识形态的疯人院。照他说来，政治的统治者必须像精神病医生或休养所的管理人那样用对待他们病人的同一方法来对待他们的臣民，即关心他们的物质需要，供应他们以生活上舒适愉快的东西——而且还要让他们叫嚣胡说。阿诺德先生在写成这本书之后不久，就到华盛顿去了。

尽管事实上在最高法院“危机”时期讨论是围绕着文字怪物展开的，每一个有理智的人仍都懂得确实存在着一种有关政策方面的真正冲突——随着是这一套或是另一套文字怪物被保持于最高法院法官的发言之中，对于交付他们判决的案件就会有不同的决定。而在战争方面，简直没有一次战争是在不可分析的抽象概念的旗帜下打起来的，而正确

地来看，不是也能被解释为特定利益之间的一种冲突的。在冲突的时刻里，当然很多人对于那些当前的符号、示威和其他的标语口号是的确会引起反应的，他们就在这些标语口号之下进入战斗。但是当我们要了解战争的原因的时候，我们却大大地不计较文字怪物的影响，因为这些通常都是在冲突发生时或在冲突发生的前夕产生出来的。

我不是说，从没有战争、冲突是为言辞打起来的。我是说，在冲突严重的地方，当民众被激发起来投入行动而且尤其是起来作暴力行动的时候，有效的证据表明斗争不是为抽象概念或无意义的空话，而是为具体的事物发生的。通过认识这些具体的事物，我们甚至能有几分成功地预言将会说出哪一种无意义的空话。

这就提出一个问题。在某种情况下，一种不可分析的抽象概念暗藏着某种事物——一项目的，一个计划，一种许诺。对于两种不同的句法上无意义的空话，我们为什么在其中作出区别时根据的是别的理由而不是它们声音的不同呢？正如我们有时说，“虽然这是疯狂的，却在其中有方法”，同样我们也往往说，“虽然这是无意义的，但在它的后面有意义”。这是哪一种的意义，而我们又怎样来核对呢？这是否使我们在早先的讨论中所规定的任何原则都化为无效了呢？简单说起来，我的答复是：恶性抽象概念只有在这种概念对社会学家看来可以成为一种可能发生的行为的标志的那种意义上才是有意义的。这些概念从不会告诉我们什么关于世界事物的严格意义上真或假的东西，如讲这些话的人假定他们这样做的那样，但是它们能使我们研究社会行为的人对讲这些话的人可能在某种情境下行动的方式作出真或假的命题。恰恰就像一个内科医生可以在过去所获知识的基础上利用一个人的咳嗽作为呼吸系统失调的征兆一样，一个社会学家观察了一个人在言辞上的咳嗽——他的不可分析的抽象概念——的历史联系和已往经历，也就能预先说出他以后的行为。他可以给个人也许还没有觉察的那些纷争和冲突定位，或是当任何一种言辞上的咳嗽变成流行病的时候，那就可以对他表明整个阶级的人所没有觉察的某种事情。

然而必须牢记在心中，我们对于无意义后面所蕴藏的意义所作的陈述，是须接受与任何部门的科学陈述相同的证实标准的衡量的。这种离开字面而涉足于无意义后面的意义的做法，其寓意必须明确。在社会事务中往往是这样的情况：当我们检查一下政治家和政治领袖的发言，或不同派别的战斗呼声和口号的时候，我们就发现这些东西就字面上看都是毫无意义的，因为我们不能说出以可以观察到的后果的方式逻辑地继此发生的是什么东西。在这一点上，逻辑的分析必须以社会的分析来补充。只要我们还没有借着查考上述那些东西的历史联系，发现这些在逻辑上毫无意义的陈述对于自称相信这些陈述的人们的行为起何作用，我们的任务便没有完成。在政治上甚至比在马戏场上更有注意演戏者的手的必要。我们通过研究那些文字怪物在经济、民族和其他社会的冲突的背景上演出的情况，就可以很好地猜出这些手将作些什么。马克思主义者对意识形态的批判就是一个从经验上来处理文字怪物的办法的例证，而且这个办法也可以有效地适用于许多自称为马克思主义者的意识形态。

如果这种分析所得证明是对的，我认为就可以表明，我们处理语言的办法并不像某些批评家所主张的，会在任何的方式上使意义重大的讲话多样性减弱。它毋宁使我们可以在文字内容及其意向之间，在文字作为有意义的符号和作为起原因作用的标志之间作出区别。外交家们知道得很清楚，有很多发言的意向并不在于传达内容。有时使用不可分析的抽象概念的人，他自己是不知道意向和内容之间的区别的；而有时他自己是知道这种区别的。在这后一种情况中，我们说一个人正在用文字来掩蔽他的思想。

第三节　一种认识社会行为的办法

我们现在必须研究一下在社会理论中一种时髦倾向的主张，照这种

主张说来，认为在物理科学和自然科学中所显示的探究逻辑可以在社会科学中应用是一个重大的错误。照这种观点看，社会科学或人文科学所关心的是了解文化和人类，而不是加以描述或解释。他们说，文化上的东西不同于物理上的东西，它不是能通过对所能观察到的事物作出预言，而是通过对有意义的整体所得的一种直觉来理解的。他们断定，一个时代的艺术、宗教、道德的主要性质，是只有通过对普遍贯穿于其全体之中的意义有一种富于想象力的体会才可以了解的。对文化上一种现象和另一种现象之间的因果关系进行研究是不相干的和肤浅的，因为在各部分之间的活生生的统一性，即有时被称为文化的灵魂、精神或风格的东西是不能作这种因果分析的。

在关于个人的本性方面，有时也在了解和解释或描述之间作了一种类似的区别。有人说，我们可以对有关个人行为的每样东西都加以描述并作预测，而仍不“了解”他的个性。只有当我们积极地使自己和他的希望、观念、抱负及恐惧融合为一的时候才了解他。第一种办法被称为外在的办法，它不能在有关系的和无关系的事物之间，在重大的和琐屑的事物之间作出区别。第二种办法自夸能够通过看出把显得大为不同的事物联系起来的那种“中心意义、观念或心理偏向的同一性或相似性”（索罗金语），而深入到个人和文化的内在经验之中去。他们断言，这种知觉往往是直接的，不是随实验、统计上的相互关系，或甚至随推论而转移的。它是以直接感觉到适当性、生命力和确定性而自许的。

这一学派的主张就谈到这里为止，像狄尔泰、斯宾格勒，以及我国的索罗金等思想家都是它的代表。

现在首先看，没有一种社会探究能承认在了解方法和描述方法之间有尖锐的区别。因为不管在研究哪一种社会事实，是一个家庭制度也好，一种艺术形式也好，一大套法律规定也好，一次战争也好，这些东西总归是牵涉到某种类型的物理行为或生物行为。我们已经看到，任何确认或控制对世界本性所作陈述的企图，总得先假定我们能从最初的

陈述中推演出其中有若干观察名词出现的其他陈述。我们观察到的事物总归有一种物理方面的或空间—时间方面的周围联系，而且当人们成为研究的主体时还有一种生物学方面的周围联系。我们就是在这种意义上才能说，社会科学也是自然科学。而且很明显的是：如果人类不服从物理学的和生物学的规律，我们甚至就不可能开始研究他们的社会行为。这样看来，在那种被称为我们对一种社会事实的了解的东西之中，至少必须包括对这种行为的物理方面和生理方面的知识或解释。因此一眼看来，知识的了解方式和解释方式在特殊的社会探究中似乎并不是彼此排斥的。

对这一点可作这样的答复：历史和文化上的某些事件，虽然能从它们物理的和生物学的周围联系方面来加以解释，但那种分明特别是社会性的东西——其实就是分明特别是人性的东西——则只有凭借对于人的意义和目的、对于某些目标和期望的一种洞察才能了解，而这些东西是不能靠对任何一种明显、公开行为的观察来确证的。对于社会探究的经验方法真正构成基本挑战的，就是这后一句限定语，即具有那样一些关于社会生活的真实陈述是不可能为任何一种明显的公开行为所确证的。

简单说，情况就是这样。经验主义者的目的在于使用他用于自然界的同一套方法论上的原则来预测和控制文化界的社会事件。他承认题材的复杂性和派别偏见所造成的一切差异，但仍坚持不论我们讨论的是一个人在秤上的重量（一个物理学问题），他的同化作用（一个生物学问题），还是他的政治信仰（一个社会问题），对意义和真理的判断标准都是同一的。经验主义者完全准备承认：在他研究人们之间社会关系的地方，他不可能仅以他对物理学或生物学上事实的知识为根据来预测行将发生的事情。他必须知道更多的东西——他必须知道他所试图对其行为作预测的人们的历史、传统、习惯和语言。我们还可以更进一步地说，在许多情况中他还必须知道他们的爱好，他们的情绪，他们的思想。至于认为对那些想预测人类的行为的人来说，思想、情感

和爱好都是不存在的，那是完全不对的。 它们正如原子、星星、桌椅一样都是世界的一部分。

使经验主义学派与直觉主义学派区别开来的决定性问题，就是在那些像目的、计划和观念的名词得以有意义地引进探究中之前所应注意的条件。 采用斯宾格勒的说法，我们将在什么时候称一群人民是“爱国的”，称一种文化是“浮士德式的”或“阿波罗式的”呢? 如果可以指出行为上某种一定的周围联系，像这些名词便完全是正当的，它们将使我们可以通过某种可能的观察来说出一个人在什么时候是爱国的，而在什么时候是不爱国的；说出一种文化在什么时候有这样的或那样的性质，而在什么时候没有。 因此，经验主义者同直觉主义者不同，他否认一个人或一种文化的无论哪种“内在经验”都不能接受科学的探究。 他并不在“内在”和“外在”的经验之间来作区别，而是在可靠程度较大或较少的所有材料之间来作区别。

那些谈到只能由精神同化或移情作用来把握其性质的一种“自身闭锁的”内在经验的人，通常做的是两件事情中之一。 他们或者是把用以称所谓内在经验的性质的名词和公开可以观察到的特征联系起来，或者是不把这两者联系起来。 在前一种情况下，我们可以不管他们在名词和所谓内在经验性质之间所作的关联，而把这一套公开可以看到的特征和名词的客观所指等同起来。 在后一种情况下，他们就是在使用一种不可分析的抽象概念。 举例来说，有人告诉我们说，他知道“甲是一个美好的灵魂”。 他甚至可以坚持说，唯有一个美好的灵魂才能认出别个美好的灵魂，而且认为那是排除任何批评者的。 按定义来说，我们不可能对这个说法提出任何挑战。 但是如果我们叫他以有无这种美的灵魂的性质为根据来把人加以分类，则我们就可以在观察中发现整整一个阶级都具有其他阶级的任何成员所没有的某一种特性或特征。 那时我们就可以预言他将怎样来把某一个人归类。 我们不必要求自己也具有一种美好的灵魂，也不必涉及对任何一个人的直接经验的任何直觉，就可以成为像说这话的人一样擅长于认出美好的灵魂。 我们甚至

通过研究美好灵魂中所看到复杂特征的客观结合，可以对美好的灵魂发现新的特性。预测和控制的限度也就是了解的限度。

“内在经验”的整个问题是一个困难的问题，不可能在这里作充分的讨论。然而准备略作几点考虑。首先，社会探究既然主要是与集团的行为有关，那就很难认真地采用关于他们的“内在意识”或“灵魂”的概念。即使是斯宾格勒，当他谈到文化的灵魂时也被迫谈到或提及政治机构、艺术、通货、道路、房屋，而这些都是可以观察的东西。一句在其中一定的谓语对“文化的灵魂”作了肯定的句子，于是就能翻译为在一定的时间和地点的一系列关于房屋、图画、书籍等等的句子。其次，当我们拒绝把“内在”和“外在”经验之间的尖锐区别作为科学上有效的时候，并不是意味着忽略、轻视或怀疑“意识”、“想象”、“希望”或“要求”。如果这些词语能服务于有用的目的，那就不需要把它们排除于社会探究之外。但是它们只有在我们自己弄清楚那种被认为表明了它们存在或不存在的证据的性质时，才能服务于有用的目的。而在科学上，所有的证据都是公开的证据。人们想些什么或感觉些什么，对预测他们将有什么行为是十分重要的；但是说人们想这个或感觉到那个，那就是说在某一点上我们将观察到这个或那个。社会行为中能被观察到的所与资料的一个重要部分，就是人们使用符号并对符号作出反应。言语本身就能被认作一个人正在思考、正在痛苦，或正在作祈祷的证据。但是那种证据可能须为另一种证据所核对，并按照它已往的可靠程度来给予它一定的估量等等。

如果我们想象一下从威廉·詹姆斯关于机械式的情人那著名例证变化得来的下列情况，也许整个问题就可以搞得更清楚。假定一个人作了一次旅行或者失踪了。你对这个人知道得很亲切——以对他了解得就像任何直觉主义者所能希望的那样亲切的程度而知道他。假定他在几年以后重新出现，因为隔了些年数而在体格上有些小的变化，你接受了他对久别所作的解释。一天你接到一封匿名信，告诉你这个人是一个骗子。你可以把这个故事随你所欲加以润饰。现在，如果这个人的

外貌和行为在任何重要的特殊方面都不能证明与我们在这种情况下所会期望的情况不同，那该怎么来确定信中所写的那一陈述是不是真的呢?你也许会有最强烈的直觉，以为他是一个骗子；但是假使你不可能证明他走起路来、讲起话来、回忆起什么事情来都和你的朋友不同，那么，你如果把这些事情当作证据，则你对于他的个性或灵魂等等和你的朋友有所不同的陈述便会是假的——而你如果不把这些事情当作证据，则这陈述就是无意义的。

第四节　抽象概念和社会理想

我们现在来谈另一个重要的问题——在社会理论中对价值和理想所作陈述的地位和有效性。有些作家对这里所申论的研究办法表示同情，但是他们却达到了极端的结论，认为凡是通常所称“价值的判断”，即对于人类行为的目的、对于人类应该做什么或不应该做什么的那些陈述都是无意义的，因为我们没有办法检验它们究竟是真的还是假的。作这样断言的人们说，价值-判断真正说来乃是情绪的表现。他们指出，不论是握紧拳头还是喝彩，我们都有同样的感觉。所以我们把这些判断称为“真的”或“假的”，“有效”或“无效”的，同这些名词被适用于其他的情绪表现，都一样没有意义。我们可以说明这些判断的原因，即我们可以说明它们是在什么时候，为什么而且是在什么地方产生的。但是把这些判断本身作为表达的词语来看，它们在实际上不是有意义的句子，因为它们不说明什么，不蕴涵什么，也不预断什么。

现在很明显，这样的一种结论是不能令人满意的。用一套可以信赖的预言那种形式来发展一种社会的科学，我们的理由之一是在于使我们得以更明智地控制环境，以便造成一个比我们现时生活更值得向往的世界。如果价值的判断是毫无意义的，那么我们就不可能有意义地说一种事态比另一种事态好。一切的选择就会始终都不分高低。没有人

会错误，就因为没有人会是正确的。进一步来说，每一种的社会哲学、资本主义、自由主义、社会主义、法西斯主义，以及环绕这些主义而组织的运动，都着重指出他们为之而迫使我们做这或做那的各种目的或理想。在这些目的和理想之间，我们怎样来作评价呢？无论如何我们不可能不作出一种选择，即使我们选择的是维持现状也是一样。难道这些选择纯粹都是任意作出的吗？难道没有什么证据切合于我们的选择吗？我们能认真相信：在某种情境下说和平比战争好或者相反，这是说没有意义的话吗？如果经验主义者被推进到这样无可救药的极端，那就没有人会加以认真对待，或者采用他们这种研究社会事务的办法了。

我愿提出，有另一种办法可以来研究价值判断的问题，它既与经验程序的原则相符合，而又并不把这种判断作为无意义的加以排除。十分简要地说，它是含有某种像这样的东西的。一种价值的判断，或者关于更好或更坏的判断，是在其中有需要或缺乏或是有利益的一种现有情境的周围联系中形成的一项假设。它断言，如果完成了某些操作，后果就会是：使原来的需要或缺乏或是利益获得满足。因此，理想或价值都是关于以一种方式奋斗或行动的预期后果的假设。它们要看所产生的实际后果符合或不符合预期的后果而成为真的或假的。但是，有人一定要问：那些实际的后果本身都是好的吗？我们是不是必须有某种绝对的标准，使我们在事先能用以判断任何特殊的后果是好是坏呢？照这种理论，答复是否定的，因为实际后果的是好是坏只有相对于产生理想的特殊和具体的最初情境才能了解。实际后果的是好是坏可以引起新的问题，但是这些问题将会以解决最初问题的同一方式来解决。我们只有在科学上才能获致最后的答案，但是我们在每种情况中都是可以逐个获致可靠的答案的。

如果把这理论应用于今天环绕其周围发生了这样剧烈的冲突的那些社会理想，它会意味着什么呢？这意味着：一切的社会理想和一切的社会哲学都将被认为是假设，首先，是关于一套现有的社会问题，一种可以觉察得到的要求和需要的假设；其次，是作为断言必须使用某种客观

的和可以觉察到的手段，断言必须采用某种制度上的变革的假设；而第三，则是作为断言这种手段和变革的可以证实的后果将与预见的后果相符合的假设。更为简单地说，这意味着我们按照原因和后果来判断社会的理想或目的；而实际的后果是随着可以觉察得到的手段为转移，因此我们便用手段来判断目的。我们是用手段，而不是用意图或单是用预见的后果来判断目的的。

这好像是老生常谈，却是极端重要的。因为现在我们就可以在那些是不可分析的抽象概念的目的和价值与不是这种概念的目的和价值之间作出区别。凡是不能被检验的社会价值、目的和目标都是一些不可分析的抽象概念，而每当它们没有指出那些用以对付假定是它们所涉及的情境的具体工具时，就是不可能被检验的。因此，每当目的和手段不相关联的时候，那些目的一定都是不可能被检验的。只要有人说，“我的目的是好的但我的手段不好”的时候，我们就有一切权利答复说：“你的目的也决不会比你的手段好”，因为我们只能对我们所观察到的事物作判断，而我们所观察的不是你的言论对世界有什么影响，而是你的行动，即你的手段。这里和别处一样，当常识说我们是通过可以观察到的行动而不仅是言论，通过作为的后果而不是善良的意图——他所认为善良的意图——来判断一个人的时候，它就比强词夺理的辩解者更富有经验主义的色彩。

这种认识的办法，其刀刃是很锋利的。因为在政治上，它是通过政治技术和那些技术的后果来判断政治统治的目的的。今后十五年将有怎样的社会，要看所做成的是什么，以及在其次的十四年中，即在今年、明年和此后年份中所使用的可以观察到的手段和技术，而不是看到第十五年将发生什么的一种诺言。因此如果有人说，在其次的十四年中将是一个残酷、饥饿和压迫的过渡时期，而第十五年则将是一个天堂（并且他可以很真诚地这样说），那他就正在成为一种恶性抽象概念的受害者。他要么就是没有懂得他所需要的是什么，要么就是不承认他所需要的是什么。大部分的细节必然略去不提，我们在这里就有了一

种检验社会价值和社会理想的方法，这种方法，就其逻辑来说，是与任何领域中检验假设的方法相连续的。

我们不必把那些理想（当然不是把所有的理想）都当作基于欺骗或暴力的神话。我们不必否认它们对支配人类的行为是重要的。但我们的确要否认，除以科学为根据之外，在理想之间有明智地从事选择的其他任何方法。为了各种的理由，今天只能对一种科学的道德作一开端。许多有着既得利益或切望着利益的偏见、特权，都经不起批判性的、经验主义的分析。如果只有当价值的判断经受了批判性的分析的时候才可能有一种科学的道德的话，那么只有制度容许并鼓励最大可能地运用自由和批判的理智的一个社会，才能建立起一种共同的科学的社会道德。

在结论中，我希望把这篇讨论的主要观点作一摘要，并为了加强着重点起见把这些观点略为不同地加以重申。

（一）在社会探究中一切有意义的句子必须被了解为：直接或间接地断言某种关于男人女人们的行为，或男人女人们所支配事物的行为是可以观察得到的。

（二）每一项描述或预测的陈述都是一种假设，它在原则上是可以通过观察来加以确证或使它无效的。作为一种假设来说，它可以有较多或较少的概然性，但决不是确定的。含有像“不可避免的”之类的说法或其同义语的陈述是决不能科学地得到检验的。

（三）除非我们能指出我们准备接受什么可能的证据来表明我们理论的虚假性，我们决不能正当地断言它的真实性。因为反复的思考中总是会指出我们是在使用着不可分析的抽象概念。

（四）杜威教授已经说得十分清楚，检验一种假设总是包含着对事物作某些有指导有方向的改变，作某种实验。

（五）在社会的知识上不可能由于用另一种神话来排斥一种神话而获得进步。如果纳粹数学和纳粹物理学是无意义的话，无产阶级的数学或无产阶级的物理学也同样是如此。如果艾丁顿断言一个电子从

轨道到轨道的跳跃证明是意志自由乃是无意义的话，那么说这样的一种跳跃证明社会通过革命或转变来发展也恰恰是同样的。“意志自由”一辞也许是有一种意义的，在一定时期内社会通过革命而进化也许是有证据的，但是电子的跳跃就同墨西哥豆的跳跃一样和这两者全无关系。

（六）社会理论的出发点同它的终点一样，应该是特殊的社会问题，而非体系的构成。“社会的规律”可以是把解决过去的问题所揭露的东西加以概括，并且可以在解决现时的问题时起工具的作用。

（七）最后，一切的社会理想和哲学，凡不是使人们保持愚昧或驯顺的玩弄辞藻的诡计的，都当了解为所建议的行动方式，并像一切其他的计划一样，当用它们的后果、它们的代价和成就来作判断。

注　释：

[1] 下列的参考书目是符合这里所申述的立场的，而且在某些细节问题上是这种立场的出处：杜威：《逻辑：探索的科学》（译者按：杜威原书名应为《逻辑：探索的理论》）（1938年），特别参看第二十四章；纽赖特：《经验主义的社会学》（1931年）；纳格尔：《为明确而斗争：逻辑的经验主义》，第八章《美国学者》，第一节；伦德堡：载《美国社会学评论》（1939年二月号）；胡克：《语义学在社会问题上的应用和滥用》（1938年），载《党人评论》。

[2] 切斯（Chase）：《词的暴虐统治》（1938年），第360页。

[3] 阿诺德：《资本主义的民间传说》（1935年），第90页。

[4] 切斯：《词的暴虐统治》，第22页，注二。

第三章

知识和利益

思想史上极大的讽刺之一，就是绝对主义哲学的那种结合或是引起那些强调真理相对性的学说的方式。其结果是一般对一切没有达到那**绝对整体**的知识的一种怀疑论。这种怀疑论是和科学方法没有共同之点的，当科学方法对任何事物发生怀疑的时候，是用对另一种事物的知识来说明自己这种怀疑论的理由的。在任何探究领域中，对于“真理”所抱全部怀疑论的流行作风都不像在社会科学上那样强烈。因为在某种程度上，它是用一种对产生不同信仰的若干因素所作经验的分析来支持自己，便错误地想象它的结论是科学论辩中最后的定论，而不是那种认为真理只能在那**整体**中发现的一种学说的不正当产物。

为支持这种观点而引证的经验因素，是从各种不同的来源中引申出来的。不是别人，正是黑格尔自己，在他所著《精神现象学》中确认下列的事实：历史配景中的差别往往使（甲）我们所看到的什么，（乙）我们怎样看到的以及（丙）我们对看到的东西怎样评价也有了差别。马克思接受了黑格尔的观点，认为一切的思想都是受时代限制的，但是又加上另一个决定要素。他坚决主张，在任何一定的历史时期内，尤其当我们以运动变化的观点来设想它时，社会地位和阶级地位

上的差别同样导致注意点、评价和行动类型上的差别。杜威和维勃伦(Veblen)曾以避免作广泛概括的更为谨慎和适当的形式，对职业上的职责对世界观、基本的满意方式，以及经验的非职责范围内的优劣标准的影响，提供了某些辉煌的例证。

不管被着重指出的使思想具有相对性的因素是历史时期，还是阶级分野或职业活动（或是所有这三种在一起），必须在那些博取一切胜任的研究人员同意而已发展出一整套知识的部门和不能获致这种同意的部门之间承认有显然的区别。自然科学是属于前者，而大部分社会科学则属后者。在过去，承认这种区别往往是两种还原法中这一种或另一种的前奏。或者，是主张一切目称为知识的东西都感染有一种历史的、阶级的或职业上的偏见，因此就缺乏“科学的客观性”，有时把这种偏见当作一种神话，而有时又把它当作一种正当的但不能实现的理想；或者是断定：作为知识，它们都不会受那样的感染性，而社会的、哲学上的、道德上的和美学上的“真理”都是同科学的真理相等的，而分歧的出现则通过“真理（我们的真理）是唯一的，错误（人家的错误）则有许多”那种聊以自慰的确信来作解释。

卡尔·曼海姆(Karl Mannheim)在他的《意识形态和空想》那一本在知识的社会学上集结了许多材料的极有影响的书中，曾对阐明这整个麻烦问题表现出一种最有野心的企图。曼海姆把上述两种还原法都加以拒绝，但并未作成第三种可以理解的替代办法。他虽然仍把问题放在他所发现的同一逻辑状态未动，但他的讨论倒是富有启发性的。

在曼海姆的探讨中，有两个不同而相关的问题受到了注意。第一个就是对意识形态和空想的定义，它们在社会方面的周围联系和后果；第二个问题是社会过程对于知识过程的影响，这里是小心地把知识与意识形态及空想区别开来的。

曼海姆对意识形态和空想所作讨论的最有创始性的方面是在他的定义中发现的。一种意识形态就是统治集团自然地发展出来的一套信念，这一套的信念用这样的一种方式来解释心灵自然界和社会的事实、

并使之合理化，以便稳定他们的统治，并故意隐蔽“社会的真实情况”。它表现了一个掌权集团用以观察世界的方式。“‘意识形态’这一概念所反映的是发现……统治集团能在他们的思想上变成那么强烈地受利益的束缚而达到这样一种情境，以致他们简直就不再能见到某些会危害其统治感的事实。”很明显，这样的一个定义是以预先假定有不隐蔽“社会真实情况”的非意识形态的科学知识存在的。要不然，一种意识形态就不可能以可理解的方式被表述为错误的、被曲解的，或令人困惑不解的。空想和意识形态在其性质上的区别，不如它们在方向和阶级地位上的区别更大。“在空想的心理状态中，受着随心所欲的想象和行动的意志所支配的集体无意识隐蔽着现实的某些方面。它转过身来不理睬一切会动摇其信仰或麻痹其改变事物的愿望的东西。”意识形态是保守集团用以保持现行秩序的概念构成；空想则是革命集团用以改造现行秩序的工具。

关于这些定义在对伴随着社会生活中利益冲突而产生的假科学学说作分类方面的方便性，是可以说很多的。即使是这样，还是会从“一种集体无意识”这个不可分析的概念——这个概念的有效性比个人的无意识这种概念更加可疑——中产生某些困难。这些定义也抹煞了马克思主义关于空想社会主义和科学社会主义之间的习惯区别，因为在曼海姆看来，这两者都是空想的例证。然而这些都是小事，因为尽管曼海姆并没有那样做，“集体的无意识”可以从操作的角度解释为涉及利害关系时个人不作深思熟虑的行为类型的统计上的分布状态；而且虽然曼海姆照他的定义即使会把空想的和科学的社会主义归为一类，他也不会否认这两者在别的方面的区别。

真正的困难是在这点开始的：曼海姆承认，表现阶级立场的意识形态和空想，导致在科学意义上被认为“真”的那些关于事物性质的理论和发现。他于是把问题转移到这些“真理”是否取决于导致进行探索和发现这些真理的阶级立场和阶级利益这一点上。阶级立场和阶级利益既是随着历史时期而改变，曼海姆认为这问题就成为一个知识社会学

的问题。每个阶级有它自己的“真理”，恰恰就像每个时代有它自己的“真理”一样。而且这不仅在艺术和政治上如此，在任何一个部门也都如此。现在假定科学的处理方法和客观性是同一意义的，使曼海姆感到头痛的问题是：任何一种的科学知识是怎样成为可能的？曼海姆在他的书中，不同的一页就有不同的答案，而使读者对于他真正相信什么完全感到茫然。

我将把他所作的一项答案作为一种批判性讨论的基础，然后指明一旦提出了某种重要的区别，就能对他所提的问题作出始终一贯的答案，而这种答案既承认科学的客观性也承认阶级观点的相对性。

曼海姆写道：“凡是政治的，或是涉及一种世界观的一切知识，不可避免地都是有党性的，这在今天已不可争辩地成为明确的了。一切知识的零碎不全的性质是人所能明白认识的。但是这蕴涵着把许多互相补充的观点综合为一种包罗万象的整体的可能性。”（第 132 页）首先，说知识作为知识来看，更不必说是政治的知识，都必然有党性，究竟在什么有关的意义上这样说是不清楚的。知识作为知识，不是真的就是假的（可能是真的，或可能是假的）。同样一些知识，恰恰就像可以交付不同的人来应用一样，也可以交付不同的阶级来应用，但是应用的性质却不可能从知识的性质推论出来。那么当说到知识“涉及”一种世界观便有党性的时候，究竟是什么意思呢？如果一种世界观是指任何一项知识的逻辑前提的话，那么一切的知识既都有某种逻辑前提，则一切的知识便都会“涉及”一种世界观，而曼海姆所承认的知识种类之间的原有区别便成为毫无意义了。

再进一步看，一种“世界观”在这里究竟是什么意思呢？它是不是由一套描述世界的命题所构成，或是由指出我们怎样估计或影响世界的一系列决定所构成的呢？如果是由前者所构成，那么它就是自认为知识的一项主张；如果是由后者所构成，它可以是有党性的，但党性是从目的、效用或利益的事实，而不是从它自认为知识的主张中涌现出来的。当曼海姆又说，“一切知识的零碎不全的性质是人所能明白认识的”时

候，由于插进一种与前一句话完全不切题的特征，他甚至把问题弄得更糊涂了。一切知识都是零碎不全的，它的涵义不是指始终有更多的东西要去认识，就是说我们已有的知识都能使它成为更准确。但是这同党性有什么关系呢？如果这是真的，它就须为同样色彩的一派人承认为适用于他们自称所知道的任何东西，并且同样适用于不同色彩的一派人自称所知道的东西。在着手谈到“把许多互相补充的观点综合为一种包罗万象的整体”的时候，这里这些“观点”大概代表着党派的偏见，这是作了一个飞跃，即从第一句话把一切关于事实的知识都作为有党性的见解一下跳到一种新的见解，根据这种见解，则决定、偏见、评价和选择的准则就都是知识的例证。思考一下那些在政治舞台上所表达出来的许多互相补充的观点吧。说这些观点是被“综合起来”的，这可能会有什么意义呢？而且是综合为“一种包罗万象的整体”？这究竟是意味着有许多包罗万象的整体，还是只有像黑格尔的绝对那样的一个整体，不依赖于任何观点而包含所有这些观点的呢？曼海姆使问题陷于混乱之境。

曼海姆的困难的根本来源是在于他一般地讨论“真理”，而没有具体说明问题的特殊类型或我们要求有关于它的真理的那种问题。当我问“一个12世纪医生的医药上的假设是不是比一个20世纪医生的医药上的假设更真”这样一个问题的时候，我所问的这个问题，其中“真”的意义同我问“一个中世纪哲学家的世界观是不是比一个现代哲学家的世界观更真”这个问题时的意义是不同的。在前一情况下，假设是有关某种事实的问题，是可以由实际的探究来得到部分的证实或证明为虚假的。依靠手头的资料，12世纪的医生甚至可以证明有理由断言他的命题大概是真的。而且我们可以承认，即使依靠手头丰富得多的资料，我们今天断定所谈的假设大概是假的，医生仍有一种科学上的权利把它当作在那时是有效的假设。科学史并不以确定命题和这些命题因之而具有概然性的资料之间的变动不居的概然性关系同样的程度，来确定真理的相对性。在后一种情况下，中世纪的哲学家并不仅仅是断言

有关事实的命题，而是还表达决定、选择或命令。在这里历史和社会状况就作为构成部分而进入所作陈述的意义之中，但它们并不是我们真正能称之为真或假的陈述。我们可以说出关于这些陈述所从而作成的情况和时机的真（或假）命题，但是这些陈述自身并不是真的。

现在我们且来假定：上述12世纪的医生和中世纪的哲学家是同一个人。我们甚至且来假定使他作成医药上的假设的“理由”是他所持有的世界观。问题并没有什么改变。只除非是可以指明所谈的假设是为世界观所必然蕴涵着的——使他作出这假设的“理由”是逻辑上的而不是心理上的或历史上的——在曼海姆所说的科学知识和世界观之间的必然联系才能成立。而且即使就是这样的话，用以作为假定是这假设的前提的世界观，也可能被表明是一项有关事实的命题或包含有关事实的命题和有关价值的断言的一种复合陈述；但是只有命题才会在逻辑上与假设有关。

可以对那种区别的有效性提供许多的理由。就这一点而论，提供两个理由就够了。首先，曼海姆在把意识形态的和空想的为一方同科学的为另一方之间作出区别时，他自己就承认这点，但不幸的是他并未继续坚持这种区别所蕴涵的后果。其次，否认这种区别就被迫断言一切价值的判断可以简单地被还原为事实的判断，或是把一切事实的判断还原为价值的判断——这是向严重困难打开门户的观点。

我们甚至可以姑且承认：在我们探索真理之前，在我们从事于科学之前，就已对真理的价值或科学的价值作了一种在先的判断。这又怎样呢？这种判断决定我们的利益并支配我们的活动，但是它并不决定这些利益或活动的结果是不是真的。我们甚至可以承认，每一项断言“这在逻辑上是真的”，或“这在科学上是真的”命题，在前一种情况下是预先假定了已接受句法上的某些通用的规则，在后一种情况下是预先假定了已接受关于简单性、可预言性等等的某种适当的标准。我们只要坚持提出的问题要具体，这便不成问题。情况是不是因为你使用着另一套的句法公式，才否认我关于“这是在逻辑上真的”这一

断言呢？在那时候，若不是使用哪一套句法公式的问题可以按照其使用的后果来解决，就是那个公式将仅仅是表现由我们自己随心所欲的意志和幻想所确定的来决定。在前一种情况，大概会对后果的真或假获致同意；在后一种情况，“真”将始终具有一种体系内部的意义，因此这一套语言规则是否比那一套更真的问题就变成毫无意义。科学就其力图描述世界的本性来说，不断限制着那些对构成有效的科学经验的事物得以运用自由决定价值的标准的机会。在科学上，方便是从属于效果的。

曼海姆的议论的空泛性和一般性集中表现在像“不同社会地位的人有不同的思想”那种说法中。他们对什么东西有不同的思想呢？对一切的事物么？当然不是。每个只要有所思想的人，对科学和数学的许多方面都用同一种方式来思想；而在这里他们想法不同的地方，社会地位是同它全无关系的。那么，不同社会地位的人是不是对社会问题作不同的想法呢？对一切的社会问题吗？很难如此。不同社会地位的人对那些社会问题作同样的想法，那也往往是真的；而且在他们不作同样想法的地方，思想上的不同可以同社会地位的不同相互联系起来，也并不一律都是真的。如果曼海姆说，“具有不同利益的人，当觉察到这些利益并觉察到它们互相冲突的事实时，多半就会对这些利益所涉及的政策和计划作不同的想法”，那他就会比较接近正确了。在这里就是一个可以证实的命题，它的真假并不取决于任何人的利益，虽然对这个命题加以宣传则可能取决于人的利益，而且它还避免了通常所犯的这种错误，即因为关于利益的命题是真的，就认为因此利益本身也是有真假的。

* * *

对思想观念作一种社会学分析的益处是双重的。它使我们可以面对有关思想观念的发展经历的问题，而有时碰上在句法的特异性面前不能进行逻辑分析的地方还能对这些观念的所指或意义的问题作出答复。非批判性地使用这种分析的危险是很多的。它趋向于遮盖科学真理和

错误之间的区别，把两者都同样作为是表现历史的口味和阶级的偏见。它把一切的社会理想都解释成毫无意义或幻想。当这种方法运用于特殊的学说时，这种危险特别明显。在下面的两章中，我将讨论一种非批判性的知识社会学的结果的两个例证。

第四章

资本主义的民间传说*

第一节　政客的手册

任何一个人只要读过塞尔曼·阿诺德(Thurman Arnold)的《资本主义的民间传说》(Folklore of Capitalism)一书，就会了解把这本书称作政客的手册并不是对它有什么轻蔑的意思。它不是一本谈具体实践的手册，而是谈一般的观念和原则的。凡是切实把握了这些观念和原则并能对具体情况作冷静分析的人，都能写出他自己的精明方案。这些观念和原则都是用丰富的资料来引人入胜地举例说明的。但是要深入考查这些观念和原则的适切性和有效性，则有赖于对作者的基本态度或观点作一番品评。

我们在这里企图略述梗概的观点，是一种让社会组织所必需的民间传说能有一个地位的观点，这个观点并不会使我们对它在社会上的作用方面陷入歧途。它就是现代精神病学的观点，只是没有它

* 这篇批判性文章，连同塞尔曼·阿诺德的答复和作者的答辩，刊载于 1938 年 4 月《芝加哥大学法律评论》，是经编者许可而在这里原封不动地转载的。

> 的那种分类。这种态度并未达到一种成形了的哲学的高贵程度。它是现实主义政客所一贯采取的一种态度。哲学家的任务是在于使这种态度成为可尊敬的,以便可尊敬的人物也能用它。(第 142 页)

因此，这是由一个在自己的政治中除其他东西外也包括使可尊敬的人物变成政客的愿望的人，对那些想要做政客或想了解政客的人讨论关于政客的事情的一本书。且让我们顺便来注意一下作者所认为特别重要的一点，即：可尊敬的人物(不管对他们怎样下定义)应当变成现实主义的政客。后面我们将来考查他的基本假定，根据这种基本假定来看，他的这种选择就成为可以理解的。

就其为一本关于政客及其方式的书来看，阿诺德的《资本主义的民间传说》是一部富有洞察力、论述技巧和启发性的小型杰作。在他看来，政治的范围是同社会生活一样广的。他证明，如果我们把政治行为作为我们探究的主题，则我们通常的学院式的政治理论很少在任何一点上接触到它。在这种政治理论的确起作用的地方，它就沉没到通俗的社会理论中去了，而这种社会理论无非是一种“通过掩盖冲突来调和冲突的庙堂文学”。各种组织是冲突的登场人物。要想实际有效力，组织就必须说的是一回事而干的是另一回事。那些根据它们所说的来判断组织的人，是把咒语和理性的分析混淆起来了。那些打算干组织所必须干的事情的人，要是没有这些咒语，就将发现他们的组织也会消失了。因为“我们碰巧生活于其中的世界，它的动力就是眼泪和游行示威……”谁懂得那一点，谁就将既了解为什么必须有一种民间传说，即一套神话、各种意识形态和主义，又了解为什么这种民间传说必须是非理性的。“为了使各种组织结合在一块起见，没有再比无意义会有更大的意义，而因此无意义就始终占上风。”在这里，我们也必须对我们将回头来讨论的问题先伏一笔。根据定义，无意义始终是占上风的。那么，为什么偏偏是这一种无意义而不是另一种的无意义；偏偏是新政的无意义，而不是僵硬的个人主义的无意义呢？在有些地方作者

暗示说一个组织及其视为神圣的无意义对另一个的胜利，是取决于各个个人判断公开的慷慨激昂演说和 sub rosa（暗中行使）诡计的结果时所根据的某种标准或理想。但是很明显，从作者自己的观点来看，一切的标准和理想都是无意义的——当然是崇高而深刻的无意义——但仍旧都是同样的无意义。

在不论是信念上或实践上的政治行为的描述这个水平上，阿诺德的这本书是有显著的成就的。特别对美国来说是如此，它的文化生活比较不受帕累托*、米歇尔**的著作和马克思主义的意识形态批判的影响。纵使他只是重新发现了那些早已熟知的真理，而把它们在他所取的周围联系——在经济学、法律和政治学上的美国民间传统——中来重新发现，这也是对现实主义库存的一种真正的贡献。任何简要的叙述都不能传达出其掌握说明材料时所具有的新颖性和锋利性。举例来说，关于制度神话和实践之间的脱节现象，我知道没有比阿诺德在对破产、控股公司以及赋税政策的管理机构的分析中所揭露的有更清楚的表现了。当我们读到德曼（De Man）说到君士坦丁堡的枣贩靠叫喊："哈桑的枣子比他们更大！哈桑的枣子比他们更大！"就大做了一票生意时，我们就大笑了。但是很少人认识到美国公众对于在政治生活中与此同类的口号、信条和"基本原则"所起的反应达到何等程度。不管政治学是什么，它总必须认识到人们是多么容易靠那些自身不一致的东西为生的；而且显然那些以政治为一种艺术的人必须使人懂得如何来利用这一点。

阿诺德这书的局限性，一旦我们离开这种光是描述的水平时就开始显露出来了。作者对于毫无意义的社会哲学**为什么**却有功效这个问题，持有两种不相协调的理论。有些时候他所写的好像认为对意识形态的忠诚是从一种最初对词藻所起的向性反应中产生的。人民之所以

---

* Vilfredo Pareto（1848—1923），是著名的意大利反动的经济学者和社会学者。他主张由社会上优秀分子专政，为法西斯主义打下了基础。——译者注

** Roberto Michels（1876—1936），意大利的社会学家。——译者注

去违反他们自身的自私利益以及社会的利益，是“出于纯粹神秘的唯心主义”。的确，阿诺德毫不迟疑地把斗争的最公开的形式归因于过分的形而上学的热情，因此对世界大战的原因提出了另一种的解释。“那些有趣味而极生动的战争大多数不是为了实际的利益而是为了纯粹的形而上学打起来的。”在另外一些时候他又认为各种的社会哲学“除非和这些哲学所从之产生的各种冲突联系起来”就根本没有意义。但是各种社会哲学从之产生的基本冲突是些什么呢？阿诺德连一种有关这些冲突的假设都没有指出来。

他没有能这样做，这对他自己的思想程序就有一种特殊的影响。他那本书的大部分篇幅，而且肯定是其中最好的部分，是在于揭露通俗所称为“鬼话”(hokum)的大部分老式资本主义民间传说的灵感式的而非描述式的性质。但是他对那些设想社会可以不用鬼话就能解决它的面包和牛油问题的空想主义者、理性主义者以及学究式的修辞琢句之徒是非难极苛的。他断言用生动的谎言和幻想来支持各种组织甚至比用它们来支持人们更为必要。而且阿诺德在他的批评中，专门集中攻击老式(胡佛派的)民间传说的鬼话，毫不触及新式(罗斯福派的)民间传说(或是比较准确地该说是神话，因为它还没有被制度化)的鬼话。他对于同时批判这两种民间传说的自由主义者和急进主义者的蔑视，虽然有所抑制，但仍然是很明显的。由于缺乏一种有关推动意识形态的利益的理论，阿诺德对于下列这些简单的问题便没有能答复，这些问题就是：好，那么一切语言上的攻击是对什么而发的呢？你们在哪种论据的基础上才能预测到一种或另一种的神话将被接受呢？决定一个组织所将持有的意识形态的形式的，究竟是哪一套的考虑呢？

由于没有把利益同社会的理想联系起来，其后果就导致对信念和神话的性质作了含糊的说明。我们读到他写着：“诸如法律、经济学或神学等制度化的信条必须都是虚妄的才能有效地发生作用。”但是我们也听说那些拘守礼法的信仰迟早要影响行为，而且那些制度也像人物一样“变成十分类似人们所拥有的它们的小画片”。阿诺德先生在他自

已的心中没有弄清楚：(1)各种的社会学说是不是严格地毫无意义，不可能用有关的证据来加以证实或证明无效的；或是(2)这些学说是不是完全都能被证明为假的，或是最后(3)是不是有些是真的，而有些是假的。如果他主张第一点，他就必须把这些学说看作有所表现的陈述。要为了科学的目的而把这些学说作适当的区别，他就必须对它们所表现的利益作出分析并把它们翻译成准备作理智评价的特殊行动计划。他很少这样作。如果他主张第二点，那么他就须承认我们早已掌握关于社会过程的充分知识——足以使我们能把那些意识形态宣布为假的——这些知识能证明有理由希望某些在科学上有效的社会学说能发展出来。然而如果我对阿诺德先生了解得不错的话，全部社会科学乃是民间传说的一部分。如果他主张第三点，他就还该对读者说明一下他用以确定各种社会学说的真假的方法。

因此，作为一本关于政客的书，阿诺德先生的议论由于未能提出某种的假设，来说明他自己的描述式的考查所已揭露出来的政治上的口头行为的多样性而遭受失败。但是阿诺德先生既然表现得十分清楚，他的这本书是为那些要做成功的政客(国务活动家、政论家、职业的革命家等等)的人所写的，那也就必须从这种观点来加以考虑。事实上，可以保险地打赌：阿诺德在这里的意见将会对美国的政治生活——右派、中间派和左派——发生实际的影响。阿诺德根据他对人作为政治动物的方式的研究而提出的劝告，其核心是这样的：必须不是对原则而是对组织根本效忠(第 384 页)。信条和学说是对组织的团结和效力的无形而强有力的胶合力。它们必须只是按政治控制的技术来加以判断。他特别对那些"有人道主义动机的可尊敬的人物"讲话，而且几乎就用那么多的话告诉他们说："不要咒骂政客，而要去效法他们。"组织的神话必须不受逻辑分析的批判或削弱；而如果希望有实际结果的话，也不要相信这些神话。老百姓所喜爱的是夸夸其谈和表演戏法；不可能使他们始终满足于仅是一顿面包和干酪的饭餐。阿诺德的论证又是采取一种含糊的形式。当他呼吁"有人道主义动机的可尊敬的人物"使政

治摆脱开"自私的"（第 37 页）职业政客的时候，便暗含有这样的假定：组织是为一种共同体的利益服务的，不管这共同体可能是什么。当他描述有效组织的生活经历并为之辩护时，他表明主要关心的是在于促进组织的利益，而且只有在组织的安全所要求的程度上才来注意并缓和各种矛盾冲突的利益。对于探索具体利益和组织机构间的关系的这种奇怪的抗拒，使阿诺德有可能暗示可尊敬的政客是代表着每个人的利益的。

同这个论题联系起来，阿诺德才发觉自己正处于极为危险的境地。我们时代最成功的政治组织毕竟就是那些以希特勒、墨索里尼为首的政治组织。他们曾发展出最精巧形式的鬼话，而且曾赢得了贯彻组织的政策的全部自由。我们不要过于自高自大而不去向他们学习。然而同时阿诺德显然也感到麻烦，害怕批评者们将会指出这些极权主义的制度构成了他的观点的 reductio ad absurdum(归谬法)，而且如果能够允许我用这样一句短语来说的话，那就是构成他那种观点的 reductio ad nauseam(归厌法)。因此，他在评价他们的成就时便只好装腔作势地来百般挑剔。然而在别的场合，他对非现实主义的哲学家很不耐烦，这些哲学家从某些原则出发，试图在好坏相互包含的情境中来分别出好坏。他写道：

> 希特勒的力量是在于他使每个人都有工作，并设法发扬了民族的骄傲这一事实。他的弱点在于他的迫害行为。这种迫害行为，我认为对行使国家权力或发展理性道德来说并不是必要的。为什么这些迫害行为在变革时期易于发生，其理由就是在这种时期可尊敬的人物过分热衷于用原则来解决当前的问题，或是通过仪式的客观运用来建立道德。（第 41—42 页）

有人曾经说过，当一个伟大人物犯一大错误的时候，他就不会满足于犯一个平常的错误了。而当一个顽固的现实主义者软化的时候，我

们就看到了一种稀有的天真的胡言乱语的变种。 阿诺德先生怎样知道迫害行为对使每个人都有工作、和发扬民族骄傲是不必要的呢? 在德国使每个人都有工作意味着建立劳役和集中营，并废止罢工的自由。 难道不作迫害行为这是可能的吗? 通过仪式的客观运用来建立道德意味着：把所有争辩说那种种族的神话以及德国为自由主义者和社会主义者所陷害的传说没有证据证明的人加以镇压。 阿诺德究竟知道，有哪种与希特勒所用不同的方法来使那些对欺骗和无意义的批判沉寂下来的呢? 而且把迫害的责任放到那些过于热衷原则的人身上，那就等于责备他们没有在希特勒作出迫害行为以前就作希特勒所做过的事情。 从一个狭隘的组织观点上看，而且只有从那个观点上看，这批评才是正确的。 如果一个组织要生存的话，它就必须打倒别的组织。 但是从同一的观点上看，对于为达到目的而使用的手段的必要性作悲叹或提出问题，那是最病态的感伤主义。 就阿诺德接触到手段—目的问题的看法来说，他的思想还处在未形成反省思考以前的蛹的阶段。

在阿诺德的正常情况下是敏锐的政治认识中有这种显眼的盲点，是有个原因的。 这个原因可以在贯穿本书以及他所著《政府的象征》一书中的一个泄露其真相的类比中发现。 理想的政客是被分派担任一个训练有素的精神病医生的角色。 他作为国家组织的首脑的职能是在于使病人们(公民们)舒适愉快，而且使他们尽可能“少给自己找麻烦”。 他们甚至可以被允许大声喧嚷(各种意识形态)。 后者只有诊断的价值。 这些喧嚷表明了病人们所患精神错乱症的类型。 没有一个通晓业务的精神病医生会梦想拒绝这些喧嚷，不把它们作为他治病技术的一部分。 世界可以被看作一个广大的精神病院，由托名为有耐心的政客的那些训练有素的精神病医生来照料其需要。 这种有趣的类比说明了阿诺德为什么对于盛行于政治界的各种意识形态是那么地漠不关心，而把它们不加区别地总括在一起。 那就说明他为什么讨厌那些规范性的判断，把它作为其实恰恰构成另一类病人的那些传教士和道德家好管闲事的插手打搅。 那也说明为什么希特勒所用的方法对他说来似乎是不必

要的粗暴行为。

现在，对于阿诺德的缺少关于德国的第一手知识也许有点道理可说，尤其是如果他信赖着那些像政府官吏那样从事写作的新闻记者的话。但是他的不熟悉精神病院中所用的办法，对于一个照精神病学的隐喻来思想的人便很难解释。那种从最穷奢极欲的幻想出发提供物质上的舒适和自由的制度，只有在拥有壁上铺褥的房间、紧身衣，并在极端紧急情况时拥有毒药可供使用时才行得通。根据阿诺德自己的类比，赞成希特勒所已做过的事情而不赞成他们怎样做的方法，是同赞美疗养院的效果而在目前的知识阶段上斥责他们的方法一样没有意义的。

不管阿诺德先生对精神病治疗法的隐喻如何玩弄，他也认识到把那些组织本身变成崇拜的偶像是危险的，这一点清楚地在本书的目的中表现出来了。我们会想起作者所宣布的目标，它表明这是由一个在其政治中也包括使可尊敬的人物变成政客的愿望的人所著的一本书。阿诺德即使尚未明确形成而实际所主张的社会因果理论，是通过发挥这种目标的含义而表现出来的。而且通过发挥阿诺德的社会因果说的含义，我们将惊人地发现：他陷入了一种观点，而根据他自己对民间传说的性质的分析，他的这种观点乃是神话。

阿诺德要政治上的现实主义者学习的第一种教训是：与其效忠原则毋宁效忠组织。一旦承认了这一点，作者并不装作认为组织本身就足够能成为良好的政府。他也觉察到一个政治机器是可以变成腐败和残暴的。它的神话可以具有这样的结合力，甚至使腐败和暴虐不至对自己的生存有危险。那么怎样来防止它们呢？阿诺德的答复表明了他在书中所一贯地——并不自觉地——抱定的仅有的社会因果理论。我们的防御物便是人们的性格，支配组织的领袖们的人格。他在讨论到新的组织兴起时写道：

> 一切他（观察者）所必须担心的，便是正在逐渐取得政权的人们的性格。他是不是认为他们是良好的组织者，同时又是宽容而有人

道主义精神的呢？（第 342 页）

如果他这样认为的话，就没有理由去担心纲领、原则和制度的滥用了。他刚才说的就已完全表明那些良好的组织者不可能是宽容为怀的，而且他们的人道主义仅仅及于那些顺从而驯良的人，可是我们且放过这点小的不一贯处。在这里重要的事情是：阿诺德对个人、对政府中的好人指定充当的决定性的角色。而且不仅是在政府之中！即使在经济上，不同类型的人们也将产生不同类型的商业组织。特别是“一角商店网”为什么曾对降低生活费用作出那么惊人的贡献，而“食品杂货铺网”则已显著地失败，其理由就是认为这是由于不同类型的人们登上这些组织的顶峰所致（第 351 页）。自然，这里势必要提到亨利·福特。作者觉得，如果亨利·福特曾经经营食品杂货业的话（也许是任何一种买卖），“他会像在汽车事业中所作的，达到同样一种结果”。

我不想在这一点上批评作者的理论。我所关切的是在于指出他是主张这种理论的。这就使他的目的、他对于现有的政客（他是赞成他们的技术的）的批评，以及他明白地把组织结构同人物结构等量齐观的看法（该书多处都出现这一点）成为可理解的了。

我们现在很快地就接近作者论证的结局了。组织是政治行动的工具。人们决定组织的性质。因此我们需要好人——可尊敬的人物、人道主义者、敏感的人——才能有良好的政府和良好的社会。这些人纵然采用从马基雅弗利到斯大林那样一些政客的技术，大概仍将是好人。但是这不是主要之点。主要之点是阿诺德作出了伦理的判断——这种伦理的判断开头曾为他宣布为理智的政治分析的祸根，乃是原则——这种毫无意义的神话一部分。在阿诺德的分析中关于好人的理论是没有地位的，但是它的结局却把好人的存在作为核心。好人怎样和坏人区别开来，表示他思想和行动特点的究竟是哪些预定的目的和怎样的关于手段的理论，他想建立的是哪一种类的组织，他在此时此地所必须拥护的是哪种特殊的制度改革的纲领——这一切仍还没有说清楚。由于未

能了解政治是伦理的一个部门，作者就被迫笨拙地承认伦理的判断占有他自己分析中的中心地位。他既没有觉察他自己的分析的含义，便也不感觉到要去发展一种关于好人的理论，或者甚至去限制一下他原来的见解，根据这种见解来说，伦理的判断严格说来是无意义的陈述。他对例证材料的杰出的处理使人想到提出一种言之成理的关于好人的理论从理智上来估价是会有兴趣的，但是他把它放过去了。

虽然看起来似乎是奇怪的，作者一经离开了纯粹描述的水平，他的思想便异常幼稚。他的方法论是幼稚的。他的社会因果理论是幼稚的。他的未经检验的常识的伦理假定是幼稚的。在他发觉了困难而不知如何解决的地方，他的逻辑也是幼稚的。

这种关于技术方面的现实主义和关于原则方面的幼稚性相结合的情况，在社会思想史上也并不是新鲜的事情。这一般都和一种社会利益有联系。在我们今天，给予一种像阿诺德那样的哲学以推动力的社会利益，就是那些智力工作者和在公共机构或政府部门中任事的专业人员的职业上的需要。这群人自认为是独立于其他阶级之外的，而实际是在其他阶级之间起中介作用的一个特殊的阶级。这些人构成官吏中常任不变的部属人员，他们以一种犬儒式的嘲笑态度或愤懑的激怒情绪，观察着事情越变化(在意识形态上)，他们越是保持同样的地位(在实践上)。在相对稳定的时期内，他们是满足于使自己的利益同经济上统治集团的利益相一致的。在事实上，正如阿诺德自己所看到的，那就是一切政府在平时的职能，尽管有它的普遍主义的神话。然而在转变时期，社会的紧张局势变得那么地显著，以致使经济上的统治集团的威望和安全受到威胁，而始终想象着是他们在幕后统治的那些傲慢的公职人员所保有的地位、权力和特权的例规也随之受到威胁，于是那种利益上的分裂就发生了。如果统治集团采取一种不妥协的态度，有希望使公职人员(官僚或政治的工程师或技师——你们可以爱说是什么就是什么)一起陷于毁灭，这些人便要回头寻求一个能挽救可以被挽救的东西的“领袖”。作为最后的手段来说，这就意味着一种拿破仑主义。但是

如果领袖能成为不平的群众的空泛期望的象征，成为不信任老神话而接受新神话的象征，他便能更容易地作出为挽救现存经济所必须作的实际事情。罗斯福便是阿诺德的领袖。虽然他这本书的论题和含义牵涉到那些持久的问题，却必须根据美国目前的利益冲突来考虑它现时的影响。但这是一个很大的问题，这里不是讨论它的地方。

第二节　胡克先生的民间传说——一个答复

塞尔曼·阿诺德

编者们要求对悉尼·胡克关于我的《资本主义的民间传说》一书的书评作一评论。我之所以同意，是因为把我的立场作一简明的论述，也许对于阐明我们各自的观点之间的差别将有所帮助。在开端的时候，我想说一下胡克先生对书中一些部分所作十分慷慨的赞美是特别使我感谢的，因为那是出之于一个使我最钦佩和尊敬的学者之口。

如果我要描述一下我们态度上的区别的话，我就会说胡克先生是企图发现和分析伦理公式的一位灵感性的哲学家，而我是企图把我同政府机关接触中实际看到和感觉到的东西写出来的一个非哲学的观察者。这后一种类型的著作同写一本小说所含有的创造性工作是没有实质区别的。一个小说家在他最杰出的书中通常是写出他自己的早年生活。他的第二本杰出的书是把他第一本书中剩下没有谈到的东西杂凑而成的。他那些较次的书则都是通过别人的眼光和理论，并通过那些别的书来观察生活的历史小说，而且就在这里结束了他的创作生涯。关于我正在努力从事的那种对社会制度的观察，同样也是如此。我的书是以对我作为审判检察官审理调查证券交易所的保护委员会改组情况的一种叙述开始的。当本书写完的时候，才发觉这些改组的详细说明使书的篇幅过长并且也是不便利的。因此除非是作为一般论述的例证，这些改组的情况就被删去了。然而就我所能加以叙述的范围来说，本书是关于

我所见所观察到的人们的行动和思想的一种报导。

对这样的一件工作来说，胡克先生提出要我把政治看作伦理的一个部门并对“好生活”下一定义，在我看来似乎是错误的技术。为了抓住要点并精密正确，这样一种的叙述与其用逻辑的辩证法，毋宁是须用作者所能做到的最好的修辞笔法来加以表达的。我只能用类比来说明这点：耶鲁大学的伊尔基斯*教授曾对猿猴作过某些有趣的而且很有价值的观察。假定他正在进行观察的时候，被胡克先生用下列我从胡克先生的评论中稍加改变转引来的话所打断：“由于未能了解猿猴的习惯是伦理的一个部门，你就被迫笨拙地承认伦理判断占有你自己分析中的中心地位。你既没有觉察你自己的分析的含义，便也不感觉到要去发展一种关于好人的理论，或者甚至去限制一下你自己原来的见解，根据这种见解来说，伦理的判断严格说来是无意义的陈述。”

我猜想伊尔基斯教授对此所起的反应，也许是会说：“胡克先生请你走开吧。如果我听了你的话，我就不可能把这些猿猴所作的事情用简单明了的英文写下来了。”

当然，胡克先生不会对一个研究猿猴的人提出这样的意见。然而我认为他是在想，如果在德国能更加谨慎地分析一下好生活的概念，也许会防止希特勒的趋于极端的行为，而在俄国人方面如果更多思考一下革命的原则，也许会挽救了托洛茨基的。他一定认为，如果我先曾分析一下怎么叫好生活，我自己对于政治团体的行为的观察就会更加准确。这是一个哲学家所必要采取的一种立场。然而我认为，它的主要功用是在给予良好的说教以力量和教育意义，而那并不是叙述变动的社会现象的一种正确的工具。

我要赶快声明，对于首先为好生活下定义，然后又写文章来讨论人类的制度是和自己头脑中关于这些制度应该怎样行动的见解背离得多么远的哲学家，我也许会是抛弃他的最后一个人了。在这样的著作之中

* Robert Mearns Yerkes(1876—1956)是美国的比较心理学者。——译者注

是有给人慰藉也很有趣的东西的。也有一种对理想的富有灵感启示的陈述，甚至以这种方式能赋予这些理想以推动力。然而我并不认为，这种观点能提供一种对理想的效果的正确叙述，也正如伦理的哲学不能产生精神病治疗的技术一样。

且从胡克先生的评论中拿一个例子来看。他说，我的某些观察，特别对俄国的，以及一般对历史的观察，是幼稚的。从胡克先生把政治作为伦理的一个部门，并认为政治观察家在他能叙述或行动以前首先必须为这伦理下定义这种见解出发，我就能看到结论是怎样获得的。根据胡克先生关于政治上的“好生活”的定义，最近俄国的历史是包含着对托洛茨基所犯的一项道德上的罪恶的。这个观点使胡克先生对在墨西哥的一个义勇法庭关于托洛茨基案件的审判用他的声名和威望来帮忙。在这种事业上我是钦佩他的勇气的，但是认为这个观点把政治的观察和判断弄糊涂了。这样慷慨仗义而浪漫主义的仪式似乎就是把政治看作伦理一个部门的一种可以预见得到的结果。在我看来，这样的事情似乎就是一个首先为一个民族下一个“好生活”的定义，然后通过这种理论的三棱镜来看它的行为的人的冒险事业。我以为，那就是在他们实际看到以前首先确定他们要看什么的这种哲学家的心理习惯，而正是这种习惯使他们不适合来对待当前的组织。就是为了这个缘故，当烟雾一经驱散，我们就始终发现实际上管理日常政务的与其是知识分子倒毋宁是政客，而知识分子则在写着他们的歌曲和诗篇。

不论是法律的、伦理的和经济的哲学，从外向内看是同从内向外看显得十分不同。“从内看的”观点以为：如果有理性的人们聚首在一起，他们便能使好生活的概念变成一种可行的工具。而从外来看，显然有理性的人们从来也不会是彼此同意的。他们的冲突只是创作出了更多的文献。在进攻的方面，这种文献就像卡尔·马克思的《共产党宣言》那样是勇敢而浪漫的。在防守的方面，则像我们保守的经济哲学家和法律家的著作那样迟钝而混乱。在防守时，即使是马克思也要变得迟钝而混乱。整个说来，哲学家的阵容就同一种芭蕾舞相类似。

见解正确的理论家、法律家和哲学家在舞台的中央，抵抗着见解不正确的人们的进攻。胡克先生是一个辉煌的马克思的解释者，而且至少今天是处于进攻的方面。他的作用是在于提供反对派，如果没有这种对抗根本就不会有芭蕾舞，恰恰同哈佛和耶鲁两个足球队如果事先就得分达成一种协议便不会有球赛的情况一样。明天胡克先生也许变成一个保守派，有别的人们去向他进攻。至少这种情况是常会发生的。如果没有见解不正确的理论，见解正确的理论便毫无意义了。就整个景象来看，两者都是不可缺少的部分。

一定时期的这种哲学芭蕾舞将代表当时精明人物心中最先涌现的理想冲突。由于司法制度不发生作用，就造成法律著作大批涌现，而现实主义者与原教旨主义派*即在其中发生冲突。工业制度所遗留下来的缺口，造成矛盾的经济和政治理想的定义大批涌现。像邮局那种人所公认的制度，是造不出什么哲学著作来的。所以你如果不是从内而是从外来观察哲学家，你就会得出结论说，社会主义除非作为对适用资本主义一词的事物状态所引起的异议，它便毫无意义可言。当这种异议最显著的时候，那就意味着两种类型的组织正为争夺最高权力而斗争着。

如果你正在观察这些现象，最有效的方案是不要把道德价值放到组织的类型上去。如果一个博物学家说，蝴蝶比蛆虫过着更好的生活，或是因为狮子是那么地残酷，羔羊就比狮子更高级，那他就会是把一种不相干的和扰乱的意见带到他的研究中去。

就因为这个原因，我不能遵从胡克先生的劝告，而在我从客观的观点论及制度的时候对我的伦理标准来下定义。

然而对我来说，重要的是在于指出各种社会制度的客观观察者的观点并不是为一切目的服务的。它具有一种狭窄而特殊的功用。对于领袖或宣传者来说，它是不适合的。我们不可能从纯粹的解剖标本中得

* 基督教在美国的一种新运动，重申基督教从信仰圣经以及圣经上的奇迹为基础，来反对进化论。——译者注

出美丽的画像，而美丽的画像在我们生活之中是有它们的地位的。解剖者的观点只有在解释制度怎样进行工作时是一个有用的观点。

一种类比在这里是有用的。一个解剖室当然不是一处愉快的地方。我们也不会把祖父的一个解剖图因为它是对老先生的体内工作情况更加正确的描绘，就代替画像悬挂起来。精神病医生当他在恋爱的时候，也不会采取他检查一个精神失调的病人时所取的同样的观点，来对待这高度伦理的情感。然而在这里并没有什么真正的矛盾。一切所必须说明的是：当你希望有一个你妻子的富有灵感的画像时，你就去请一位艺术家，但当她病的时候你就去请一位外科医生。这两个人是从不同的角度来看那位夫人的，但是他们十分不同的技术每一种都是正规生活所不可缺少的。

很多人已经指出，我在解剖人类制度时所站的讲坛上并未备有富于灵感的哲学。在一个解剖室内，祭坛是没有地位的。这不是说我是在同知识分子、哲学家或相信法律、经济和伦理的基本原则的人发生争吵。因为他们身踞着非凡的地位。使他们侧身这种地位的不是我，而我就是可能的话也不想把他们从这种地位赶下来。我之所以请求有权把他们撇在一边，一部分是全然出于好奇，一部分则出自希望这样做也许能产生出某种的政治技术。

当然，我了解当我谈到发展政治技术和对社会失调的诊断时，是暗含有一套未下定义的价值的。然而我认为，对这样的一些价值下定义只能引起混乱。这些价值不是从定义引申出来的；为这样一些价值所推动的人们并没有因这些定义而使他们的观念得到澄清。对社会价值下辩证法的定义的实际结果只是造出像法西斯主义、组织化、官僚政治等等的一批辞藻，而这些辞藻却对分配物品的实际方法是有妨碍的。

我把提供一种富有灵感的哲学的任务留给哲学家，这种哲学将使我们对更有效地分配物品获得信心。然而我并不认为，他们将能通过逻辑的过程来达到那种哲学。我自己的观察促使我相信哲学离开了组织便毫无意义，明天的哲学将与明天的组织一同成长。至于究竟先有哲

学还是先有组织，我就不愿进入这种论证了。这就同关于鸡和蛋的老论证一样。我宁愿说，它们是一同成长而彼此模铸着对方的。

最后，我的信念是：现实主义的或揭露真相的态度不是解剖室和富有灵感的哲学家研究室之间的桥梁。它只是颂扬一种我们普遍称为理智上的完整性的流行神话的一个仪式。我已在自己的一本书中用横书在纽约邮局正面的标语来说明揭露真相的毫无价值。这标语是："不论雨雪、酷热或晚上的幽暗，都不能阻止这些邮差迅速地完成指定的巡回递送。"如果揭露真相，这个短语便改成："纵然天气不好仍将运送信件。"可是这样改了的人，就会既不了解建筑的作用，也不了解把组织结合在一起的感情因素。

第三节　既不要神话，也不要权力——一个答辩

悉尼·胡克

阿诺德先生对我评论的答复具有其全部著作所特有的既富魅力又在温雅中带有文不对题的性质。但是这篇答复没有能针对我所提出的任何基本观点同我争论。当然，把我的态度说成是"富有灵感的"不仅是客气的称呼，而且一目了然地是不准确的。拿它来和他自己的"观察"态度作比较，这也并未证明是有道理的。毕竟，是他告诉我们说他正为"有人道主义动机的可尊敬人物"从事著作的；是他认为政治家是"自私自利"的；是他明白地确认"一切(观察者)必须担心的是逐渐取得政权的人的性格。他是不是认为他们是良好的组织者，同时又是宽容而有人道主义精神的呢？如果他获得这样的结论，他就不必去担心'不能平衡预算'了"(着重点是我加的)。

当我问阿诺德先生他用这些伦理学上的名词有些什么意义，以及他怎样使运用这些名词来和他的一切伦理学上的陈述都是毫无意义的这一论点一致起来时，他回答说，我是在试图用富有灵感的鼓吹来代替叙述

和分析，而他这本书不过是“对我所见和所观察的人们的行动和思想的一种报导”。如果是这样的话，我就要来问一问阿诺德先生，究竟是谁写第十三章和第十四章，以及他书中其他的许多篇幅的。在介绍“明天的社会哲学”的第十三章的开头一段，我们读到：“必须说些什么来指出人们应该信仰什么，来使他们变成更好，更能合作，更为正直和更为愉快”（第 332 页，着重点是原有的）。我不能硬说这是富有灵感的，但这总不仅仅是描述的，而有某种更多的东西。阿诺德先生被迫得放弃他书中的一大半篇幅，才能逃出他自己不适当的分析给他所造成的死胡同，这一点是有非常重大的意义的。

但不幸的是：即使阿诺德先生退回到单纯的描述，他也没有下来面对我所提出的关于他对政治行为所作的报告是否恰当这个问题上的困难。他没有解释：如果所有的政治行为都是神话，为什么接受的是一种理论，而不是另一种理论；为什么大家都用同样的鬼话和马戏技术时，一种组织却战胜了另一种组织。他偶然谈到“利益”，但是没有指明这些利益是什么或它们是怎样进入政治生活中去的。他没有在“假的”神话和“毫无意义的”神话之间，也没有在其所以毫无意义是因为“未经解释的”神话和其所以毫无意义是因为“自相矛盾的”神话之间作出明确的区别。他对于是否只有政客在管理政府，“而知识分子则在写他的歌曲和诗篇”或“是否高踞非凡地位的”就是那些知识分子，也从来没有说清楚。在他的书和他的答复中，他是两者都谈的。

由于看到阿诺德先生对他自己的立场也难于了解，他该会那么地完全误解我的立场，我是绝不奇怪的。情况并不是我相信一个人在他能描述政治实况之前，必须有一种关于好生活的理论。我所断言的是：对政治实况的一种合格的观察必须注意这样的事实，就是人们有时是明智地行动的，即在行动时看到它的后果的。在这样的行为中没有什么不自然的东西而叫人注意其重要性，也没有什么灵感性的东西。不管我们愿不愿意，总之人类的行动是有后果的。能够看到这些后果，并且把宁取某些后果而不取其他后果的选择组织成规范准则

以支配以后的行动，是人们的天性，而不是伊尔基斯的猿猴的天性。科学的研究将表明这种形式的行为是在人们之中而不是在猿猴之中发现的。我们并不需要有一部道德法典来发现是有各种的道德法典的。我们所需要的，在这里正同一切别的理智探究中一样，是一项假设。阿诺德先生所认为是哲学心灵的不合适的事情，即“在实际看到以前首先确定要看的东西那种习惯”，乃是进行科学研究的 sine qna non（必要条件）。如果阿诺德先生不晓得他要看的是什么，我们就奇怪他怎么能看到什么东西。

但是当我们离开了政治上的描述这一水平而极力主张应该采取某种的政策（正如阿诺德先生在他已否认是他自己的那本书的那一部分所主张）的时候，或当我们断言这个领袖的品质比另一个领袖的品质为可取的时候（如阿诺德先生当他支持罗斯福时所做的）——那么我们就是明白地在做一种价值判断。理智要求我们要弄清楚这些判断的性质，以及它们的根据和它们的后果。现在阿诺德先生自己就承认，当他谈到消除社会失调的技术时，他是暗含有“一套未下定义的价值”的。但是他又立即补充说，“然而我认为对这样的一些价值下定义只能引起混乱”。关于他的理由我将过一会马上加以考查。然而这一让步，即承认了凡是政策都预先假定了价值判断，那就是我为证实我的批评所需要的一切，我所批评的就是：他在描述政治上的政策的性质时是自身不一贯的，而对他自己的价值判断是不清楚的。难怪他在主张政客们要宽容和抱有人道主义精神的同时，又将希特勒残忍的虐政掩饰过去！

但是阿诺德先生为什么认为价值的定义只能使我们混乱呢？因为“这些价值不是从定义引申出来的：为这样一些价值所推动的人们并未因这些定义而使他们的观念得到澄清”。当然，价值不是从定义中引申出来的，恰恰就如一种疾病不是从疾病的定义中引申出来的一样。他的这种意见，丝毫也不相干。阿诺德先生在这里是把“定义”散漫地用作分析的一种同义语。难道他果真认为，人们了解他们所承认的价值，不须对产生价值的周围联系，以及他们这种承认的原因与后果作

分析吗？如果阿诺德先生坚持这种知识可以不经分析而获致的话，他才真的简直是对价值作出了一种灵感式的理论。当然，确有许多为价值所推动的人并不能或不愿意用分析来弄明白这些价值。这是一个事实，而且一切科学的历史理论都须注意这点。然而没有别的方法来澄清价值，这还仍是真实的。这是否就像阿诺德先生所提出的，意味着我认为"在德国能更加谨慎地分析一下好生活的概念也许会防止希特勒的趋于极端的行为"呢？绝不是这样。在我的历史理论上，有别的一些因素比适当的语义分析对各种事件的形成发生更大的影响。但是一种更为完全的分析就会表明：希特勒趋于极端的道德品质，阻止了我们把组织的权力和成就作为崇拜的偶像，而且在某种狭隘然而重要的限度内加强了我们对于把它们向其他地方扩展的企图的反对。

就我所见来说，在阿诺德先生和我自己之间的真正争端是在于：政治作为一种科学和艺术来说，是否能不要规范判断也行，以及规范判断是否能被分析为关于明智的利益的对象，即在经过反复考虑以后所想望的对象的陈述。我对第一个问题的答复是否定的，对第二个问题的答复是肯定的，而阿诺德先生则似乎对两个问题都作出不一致的答复。我们可以把他对托洛茨基一案的引证来作为一个具体的例证，指出怎样难于发现他的意义所在，以及在任何的解释中都陷入自身不一贯。我同约翰·杜威一样，都不是托洛茨基或别的莫斯科被告的人政治上的同党。但是对莫斯科审判案确定真相而支持杜威的调查委员会，对我来说似乎是十分重要的。关于这点，阿诺德先生写道：

> 根据胡克先生关于政治上的"好生活"的定义，最近的俄国历史是包含着对托洛茨基所犯的一项道德上的罪恶的。这个观点使胡克先生对在墨西哥的一个义勇法庭关于托洛茨基案件的审判用他的声名和威望来帮忙。在这种事业上我是钦佩他的勇气的，但是认为这个观点把政治的观察和判断弄糊涂了。

那么阿诺德先生究竟试图说的是什么呢？是说在政治上没有“一种道德上的罪恶”这样的东西，因此政府不可能犯这种罪吗？还是说，不论是不是在政治上犯了“道德罪”都是不重要的，或者也许只有这一特殊的罪恶是不重要的呢？或者正如他最后一句话所启发的，是丝毫没有犯政治上的罪恶，而托洛茨基纵然有杜威委员会的决定仍如所指控的那样有罪的呢？如果他所说的是第一种情况，那我以为人类的良心是反对他的，而且他自己的言语习惯也对他自己玩了奇怪的手段。因为他在他的书中使用了道德判断的语言，而且当他无意于作顽固的空想时也许就会承认一个“阴谋陷害”便是一种道德罪（如果我没有弄错的话，他甚至对某种例如萨古—范泽蒂 [Sacco-Vanzetti] 案表示了抗议）。如果他说的是第二种情况，那么不论政府是否犯道德罪都是不重要的判断当然也是一项道德判断。这就会意味着阿诺德先生自己有一种关于政治上“好生活”的观点——一种宽容阴谋陷害的观点——但是没有觉察它是什么。而且由于某种奇怪的理由，他以为不去了解这种观点是一种道德，这样便使他免除了加以查核或批判的机会。然而如果他以对美国不发生影响为理由，而认为只有这一特殊的阴谋陷害是不重要的话，那他是明明白白地错了，而且会成为一个不成器的政治学家。因为俄国的制度曾被拿来鼓动美国的人民把它作为我们自己的一种抉择，而且制造阴谋陷害的方法早已为某些有关的政党力图在美国推行，以便促进俄国的利益。最后，如果他认为莫斯科的审判不是出于阴谋陷害，那么他是根据哪一种可能的理由，才会想象要去发现这种阴谋陷害的真相这种愿望是一定会把我们的判断和观察弄糊涂的呢？其实，要是根据这后一种意见，则他应该是首先支持杜威调查委员会的人之一。阿诺德先生真正相信什么是他自己的秘密，但是他言论混乱的客观影响是在于支持这样一种的立场，即凡是存在的都是正确的。

阿诺德先生认为组织是对各种社会哲学必要的补充，这是完全对的。但单是组织还是不够的。我们也必须有一种社会的哲学。绝对地效忠于一种社会哲学而不管能使其实际可行的条件和环境，是不明智

的空想主义。 绝对地效忠于那些组织，而不管它们所产生的生活的性质，是堕落为对理智的歧视。 阿诺德先生要我们在不加控制的神话的精神错乱和不加控制的权力的不人道行为之间来作选择。 我们对这两者都加以摈弃。

第五章

论作为武器的思想

第一节 思想的解释

思想可以用各种不同的方式来探讨。我们可以探究这些思想的正确性。我们可以把思想的起源作为一个人的传记中的事件，或作为社会历史中的力量来加以研究。我们可以把这些思想的内部联结关系揭露出来，加以巧妙安排，以使得掩盖在修辞手法下的逻辑或不合逻辑的形式成为显然可见的。我们可以研究各种思想被接受或被拒绝的原因，把它们同个性和文化的其他方面互相关联起来，把它们作为需要和利益的表现来加以解释。

所有这些处理思想的办法都是正当的。但是这些办法并不是对一切领域和任何一个领域的一切问题都同等地适切的。物理学说史对自然科学家的问题似乎就不像经济学说史或法律学说史对社会科学家那样关系密切。有无关联，当然是一个程度的问题。但是只有当我们对于我们所要求获致一种答案的那个问题有了比较清楚的概念时才能把这种程度估计出来。正是这种不能把问题——我们且不说是要解决的，而是说要进一步澄清的问题——确定下来的情况，才使得当今流行的知识

社会学中关于各种思想观念的性质有那么多不严谨的糊涂想法。

读一读麦克斯·勒纳(Max Lerner)的《作为武器的思想》一书便能使以上这些思考得到检验。它在好多方面都是一本奇妙的书。在组织上奇妙，在书的原文意义上奇妙，甚至在作者的意向上也奇妙。其所以把八年的时期中作成的、从关于最高法院直到关于达斯·帕萨斯的小说这样题材范围极广泛的这些杂文和评论放在一起的原因，似乎就是勒纳先生所声明的，它们显示出“一项把它们结合起来的观点的内在统一性”。这种观点就是书名所说明，并在以《思想就是武器》为题的第一章中所申述的。

要来了解勒纳先生这本书，一种经过考虑的办法，至少也必须以某种方式注意到，作者所坚决主张的乃是该书的统一的特色，即使结果就某些他所论及的思想家来说，他的观点既不明确也不前后一贯，而且他的目的也是和他所想象的不一样。了解这些论文的更为自然的办法，要不是勒纳先生强调所谓加以统一的观点的重要性，那么就会把它们当作偶然集合的片断，有些是好的，有些是不好的，有些则无可无不可，并且对勒纳先生与其是作为一个政治思想家，毋宁是作为一个作家的品质来作一般的评价。

第二节　思想和直觉

我想采取这种更为自然的方法来开始，因为勒纳先生作为一个作家的天赋不是无可取之处的。这些天赋主要是在于文笔有一定的新颖性，使他能把平凡的话说得清脆而够味，而且有一种具同情心的解释能力，这在介绍作家们本身就很晦涩的学说时是特别可贵的。勒纳的《在维勃伦思想中什么是有用的东西?》一文就是这些能力的一个很好的例证。他使读者处身于维勃伦的一切主要思想从之辐射出来的那个视野的中心。他用这种方式来引人对维勃伦思想的整体作一种富有想

象力的领会，没有这种领会力则维勃伦的著作对普通的读者来说便是枯燥无味的读物。

《作为思想家的希特勒》一文或许就是具有解释能力的一个更为高明的例证。希特勒之所以如此固执着魔，是因为他的个性、他的背景和战后德国的贫困交织在一起而形成的，文中对此情景也作了描述。我们懂得了为什么恰恰是那种不把话说得有意义的情况才使《我的奋斗》一书获得效果。批评也不是没有，但其要点不是在于证明希特勒的思想不合理智——这是一件容易的工作，而是在于使他的情绪上的紧张状态和思想结构成为可理解的。他不是作为一个怪物而是作为一个被人理解的病号出现的。我们的理解包括着社会的和文化的传统，在这种传统中这样一个病号能建立起显得健康的正常标准。“在某种意义上希特勒是政治思想上的爱德华·李尔。*他曾教给我们：正如一首五行俗谣把莎士比亚逐出我们的深心一样，根据一条类似的格雷欣法则，**不合逻辑的政治思想也要逐出合逻辑的政治思想。”[1]

这代表了勒纳的解释手法的最好的情况。每当他重述像霍尔姆斯(Holmes)那样的著作不完全的思想家的观点时，或是当他论及像达斯·帕索斯***那样用间接方法来发挥思想的文学界人物时，这种手法也产生了某些卓见。在另一方面，每当他碰上一种明确地说出来的观点时，勒纳作为一个作家的缺点是彰明昭著的。他对于那种以明白说出的假定为依据，其逻辑含义已发挥出来，并且把有效性寄托在被断定的证据之上的论证，就无能为力。在这一意义上，勒纳的书中并没有对任何一种思想所作的分析。他似乎准备好去探索一个人的思想的几乎每一方面，而唯独对科学的理解和行动这种目的来说，最为重要的方面却除外。由于以直觉的和诗的方式来对待思想，在那些思想对科学探

---

* Edward Lear，是英国的画家和荒唐的诗人(1812—1888)。——译者注

** Sir Thomas Gresham，是英国著名的财政家(1519？—1579)。格雷欣法则是指一种货币流通的法则，即由贵重金属铸成的足值铸币会被不足值的铸币或纸币驱出流通范围之外，亦即所谓恶币驱逐良币的法则。——译者注

*** Dos Passos，是美国作家，生于1896年。——译者注

究和分析提出挑战的地方，勒纳甚至把十分显明的东西也说错，并把原来早已弄清楚的事情也弄糊涂了。他把别人的思想作感情化的处理，甚至弄到完全失去了这些思想的轮廓的地步。对一个诗人来说可能被原谅的事情，对一个要被认为是政治学家的人来说，就是一个严重的缺点了。

勒纳对思想的直觉解释将怎样引入歧途，可以用他论列宁《国家与革命》一书的文章来作例证。不管对这本书能说些什么，它的论证总是清楚的。这是为一切批评家所承认的，即使当他们认为论证是显然错误的时候也是一样。留待麦克斯·勒纳去发现，而在人民阵线的那些最熏熏然的日子里也从未有人如此大胆敢于提出过的是，认为列宁的《国家与革命》也能被解释成是为人民阵线的这种阶级合作的变种作论证的。不论正确与否，列宁的论证从头到尾恰恰通篇是要反对这样一种观点的。但是照勒纳说来，列宁的这本书

> 包含有两条分歧的方向路线……这些语调(!)之一，便是暴力革命的不可避免性。另一种语调是各国民族经验和经济发展、各国政治形式和革命气质的独特性……前者导致严厉的反改良主义……后者导致强调“民族问题”，强调民族传统和民族气质，以及，在恩格斯的著作中，强调“工人阶级只有在民主共和国这种政治形式下才能实行统治”的论点……根据列宁自己的推理……诸如杰斐逊主义、杰克逊主义，以及新政革命等多数派的革命，如果有勇气地和巧妙地加以引导的话，到头来势必使一种反民主的资本主义冲击仅仅成为自杀性的冒险主义。

在这里成为问题的仍然不是列宁思想的真相而是这些思想的意义。而为勒纳所曲解得完全走了样的，也就是思想的意义。列宁在任何地方都没有把他关于必须怎样取得国家权力的理论和各国民族经验的独特性对立起来。他之所以强调民族经验的区别，只是为了论证这些区别

并不影响资本主义发展规律、阶级斗争、国家的理论，以及在金融资本时代夺取政权等等本质上的正确性。勒纳不仅没有抓住列宁的意思，而且也没有抓住恩格斯的意思。在他所引证的恩格斯那句话后面紧接着的就是指出这样一点："这种民主共和国甚至是适用于无产阶级专政的一种特殊形式，这一点已经被法国大革命证明了。"而且如果他不是满足于列宁所引证的恩格斯的话，而是去查看一下恩格斯本人的著作，他就会看到恩格斯在这里正是批判德国社会民主党人未能为一种民主共和国去作斗争，以及批判他们关于可以在德国和平地达到这样一个共和国的信念，更不必说进一步关于一个民主共和国可以和平地成长为社会主义的信念了。[2]

因为勒纳关心的不是思想本身的结构，而是把这些思想凭自己的想象加以重新构造，连很容易获得的资料也没有用来对证一下，这样他就把那些虽有联系但又须仔细加以区别的问题都混在一起了。因此就难以确切地说出他所讨论的究竟是什么问题。在他论列宁的这篇文章中，至少有四个问题他当成一个问题来处理了，那就是：是否能和平地过渡到社会主义；社会主义是否应当通过人口的绝对多数的委托来加以实现；多数统治的形式是否应当是一个阶级的专政；这后者是否包含着一党专政。列宁对其中每一个问题的观点可以是错误的；但他对其中每一个问题的观点也的确都是很清楚的。即使当它们同马克思和恩格斯的观点不同(如在某些方面确是如此)时，也还是这样。

第三节　思想和行动

勒纳先生告诉我们，把这些论文统一起来的观点就是"思想是武器"。这是一句简单的话，直到勒纳先生开始说明他用来指什么意思以前，本来似乎是清楚的。而如我们将见到的，经他一说明，情况就变成作者所用"思想"和"武器"这些语词是令人惊讶地不明确的，他

自己对思想发展经历的特点的说明是前后不一贯的，而他谦虚地作为思想上“一次哥白尼式的革命”来提及的观点是那么地混乱，甚至玷污了作者的目的。

谈到他探讨思想的办法时，他说：“简单说起来我把我的办法看作是一种工具性的办法；我越来越企图把思想看作是每一个人为解决他的紧张状态而作个人斗争时的武器，以及每个时代和每种文化所具有的为权力和秩序而斗争时的武器。”而在他的第一章中又说：“这种办法看到思想只有在一种为权力和价值而斗争的周围联系中才有意义。”

除去不幸在最后一句中所用的“只有”一词外，这是够直截了当的。在不论为社会的或个人的权力而进行的斗争中，一切思想都是武器。但是要注意：虽然“思想所采取的形式是相对于思想在其中发展和被运用的文化与时代而定的；但是思想本身仍然还是有其正确性的内在标准的。这些内在标准的总和便是我们由于缺乏更好的术语而称之为‘科学’的东西，虽然哲学家可能更喜欢称它为‘真理’”。因此，科学的思想就也是在个人和社会的斗争中取得权力的武器。作为武器来看，它是怎样同非科学的武器相区别或相比较的呢？知道这点是很重要的，因为照勒纳看来，“最终将使法西斯主义失败的，要算它的反科学的偏见比其余一切都起更大作用”。那么显然当赢得权力的工具(思想)是不科学的(假的)时，长久保持权力的机会就不会像它用科学的(真的)思想来取得的时候那样大。但是这不可能是勒纳的意思，因为这是和他整个讨论的主旨相矛盾的，这种主旨是说：思想之是否被接受，同思想的真假无关；如果有某种关系的话，则就是一种思想越诉诸“非理性的”东西，它就越有希望为自己开辟前进的道路。

勒纳的意思是什么呢？其所以难于说出他究竟是什么意思，是因为在这一点上他的议论中有一种双重的混淆。他有时谈到那些思想之所以是“正确的”或“真的”，是因为它们是有效力的；而有时又不顾它们是否有效力而称思想为“正确的”。他似乎是从**使用某种武器(思想)来达到夺取权力的目的可以有效力这一点是真的**那个陈述滑落

到在达到夺取权力的目的方面有效力的武器(思想)是真的这一陈述上去了。但是从某种目的可以用一种谎言、一种半真半假的道理、一种口头的咒语来达到这一真的陈述，却丝毫也不能推论出这些思想(武器)本身就是真的。

还有，从他的思想是为权力而斗争中的武器这一论点，应得出一切社会的理论和学说都是意识形态，即权力政治的工具这一结论。但是勒纳似乎又从这个结论缩了回来，并且不顾他所明白表示的“思想必然是武器”的说法而斥责现实政治(realpolitik)用思想来作武器的厚颜无耻。在谈到他承认使他感到突然的苏德条约时，他说：“我们所谈论的是现实政治的厚颜无耻，这种情况仍然一如既往贯穿着意识形态的考虑，这不是因为这些考虑是不恰当的，而是因为它就像我们得以使用和放弃武器那样来使用和放弃思想。”(着重点是我加的)

难道这不是非常奇怪的事情吗？勒纳刚刚告诉我们说一切的思想必然都是武器，但是他现在却完全离开了他自己的论点，并且对现实政治甚至连把意识形态——这些意识形态是没有科学保证的——作为武器来使用也提出抗议了。他要是始终如一的话，这恰恰应该是他所期待和拍手赞美的事情。

勒纳现在又跳到另一种区别，来挽救他的思想是武器的论点，而同时又在现实政治和其他形式的政治之间作出区别。他在运用那些思想的各种目的之间作出区别。他问道，“在极权主义和民主政治之间究竟在运用思想的态度方面有些什么真正的区别呢?”两者都是把思想作为争夺权力的武器来使用，但“重要的区别是在把思想作为工具的办法和用思想来操纵的办法之间的区别。工具性的办法承认那些思想都是为一种生活方式的利益并在为取得它的成就而进行的斗争中所使用的。但它也是人道主义的……操纵性的办法只把普通的人看作那么多供使用的材料……如果你把思想从工具性的观点来看，你首先注意的是思想的正确性，[3]以及将从之产生的社会团结的结果。如果你把思想从操纵性的观点来看，你所注意的只是你对思想能如何加以利用而已”。

如果把这段话同勒纳所说的其他东西结合起来，我敢说没有人能对它讲出什么道理来。以前把“工具性的”说成是一种分析思想的方式，现在却把它说成是一种运用思想的方式。是什么东西使那些作为工具来使用的思想成为正确的或真的呢？是那些思想的目的还是在达到目的方面的有效性呢？如果是那些思想的目的，那么勒纳所说的就是好的目的使思想成为真的，而坏的目的使它成为假的，这是荒谬的。如果使那些作为武器的思想成为真的不是由于目的的性质，而是由于这些思想在达到无论何种目的时的有效性，那么在“工具性的”和“操纵性的”办法之间来作出区别便是无的放矢。而且为什么要把这些看待思想的不同办法同民主的和极权主义的国家相互关联起来呢？那些“操纵”思想的极权主义国家，难道不是对创造性行动和社会的团结产生效果——而且有时这种效果还太大了吗？在一个民主制度中对思想难道就不从它可以被使用这方面来看吗？而且如果照勒纳所说思想必然是武器的话，任何一个人从可加使用的观点来看思想又怎么能受到斥责呢？此外，勒纳本人就曾坚持民主国家恰恰同极权主义国家一样想玩弄意识形态的，它们之间的“基本区别”是在于后者“掌握军事、经济和宣传的技巧的集团公开地是政府一部分”，而在前者“为了符合民主的修辞学也仍须有很大的巧妙性”。也许就是这样。那么为什么它们的目的突然又被说成本质上不同的了呢？

并不是由于勒纳的著作的缺乏一贯性，而是由于难以对他所用的语词指定自身一致的意义，才这样使人困惑。以上所引证的那些话的作者是否懂得他所要说的是什么，那是十分可疑的。勒纳把他对待思想的办法说成是“工具性的”，那是令人遗憾的事情，因为它能使人误解以为它是同杜威对待思想的工具性的办法有什么关系。在杜威，只是在这样的意义上才说一种思想是解决一种困难或问题的工具，即：思想引导我们对符号和事物所进行的操作和实验，结果达到一些观察，这些观察证实或否定了从它的断言逻辑地推论出来的预言。这就使得我们能首先确定我们是否有一种思想；以及其次根据照这思想所作行动的有

关后果来确定其真或假的程度。勒纳既不知道一种思想究竟是什么，而对于证实一个思想的正确性的方法也并没有一个适当的概念。

第四节　在行动中的思想

有时一个人的理智活动程序比他的理论公式好，特别是他如果不是在方法论上很老练的话。因此我们且来检查一下，勒纳究竟把他对待思想的“工具性的办法”用来干些什么。他的办法对于“看作是每一个人为解决他的紧张状态而作个人斗争时的武器，以及每个时代和每种文化所具有的为权力和秩序而斗争时的武器”的思想，究竟实际弄清楚了多少?

细心地阅读一下这些论文，就显示出勒纳在发挥了他最好的解释的工夫而揭露出各种类型的情感和理智偏见的地方，他对他的论点所提供的确证就是十分可疑的。而另一方面，在他把思想明白地当作争夺权力的武器来处理的地方，他的解释就随着他自己的态度和政治信仰而转移。有时他的解释是那么地远离目标，不中要害，以致会使人想到他的著作与其说是认真地注意证据，毋宁说是打量着读者大概会接受什么就怎么写的。在他讨论思想的正确性的几个场合，他放弃了他的“工具性的办法”，而并未能在详细说明这些思想的意义方面获得较大程度的准确性。我对每一点都来提出一些例证。

勒纳先生在 1933 年谈到包括新政在内的一套思想和制度实践时说，这些东西代表着“走向组合国家(corporate state)的一种办法”，其实那在实际上构成一种“半独裁制”。勒纳在 1936 年又把新政认为是一种危机时代的民主，那几乎就是人民阵线的美国的对等物了。而在 1939 年(但在纳粹某条约缔结以前)，他又提到“某种称作‘新政’的东西使今天美国处于那些进步政府的前列”。勒纳先生并没有承认他在 1933 年的看法是错误的，而仅仅承认他的词句是“过于强烈”了。但

是他若不是在 1933 年时是错误的，就得是在 1939 年春天时是错误的（或者是两个时候都是错误的）。一种对待新政的工具性的办法，能在这样短促的时期内提供我们这样互不相容的读物，对于表明思想怎么是争夺权力的武器是没有很大帮助的。

勒纳先生对待思想的“工具性的办法”怎样能变成理解思想的方法，在他对帕累托的傲慢议论中，以及在他对美国思想家的社会过程学说所作的评语中都表现得很明显。他承认帕累托具有辉煌的直觉，但是当他加以论述的时候，这种直觉便又都化为人类的行为是非理性的这样一句平常话了。虽然帕累托的方法，与其说是一种成就，毋宁说是一种纲领，但勒纳既没有抓住这种方法的重要意义，也没有抓住其主要的弱点：忽视假设的作用。他干脆不理环绕着社会特选人物的循环这种学说四周的一整串问题。这些都被作为帕累托轻视民主的一种表现而被抛开了，纵然有很多爱民主的人也都把它当作一种正确的历史真理（不是像帕累托所认为的心理上的真理），它使民主主义者不得不去发现特殊的机构来控制官僚主义的滥用权力。至于对勒纳的解释的顶峰，即他的“帕累托的共和国现在已是一种现实——那就是希特勒的极权主义国家”这一主张，我们只能说这是“废话”！或是要更加描写清楚一点的话，我们只能说这是处于麦尔康·考利*所使之著名的那种批评的水平上。

美国的社会学家将会大吃一惊，知道社会过程学说和它的附属物，即对因果关系的多重因素的信念，“通过它的使坚持现状和害怕革命行动的状况合理化的作用……已在各种事件的运动中带有一种明确地反自由主义性质的涵义”。由于篇幅的限制不能对这种论述及其假定作适当的分析，这种假定就是：像勒纳所设想的，代替革命行动的唯一选择就是为现状辩护。只要说一下这一点就够了：勒纳不论对社会过程学说还是对因果关系的多重因素的学说都作了错误的论述。对前者的错

* Malcolm Cowley 是美国当代的一个作家，著作甚多。——译者注

误，是在于把一种关于不断的和逐渐的连续性的学说归之于它的提倡者，这种学说也许是在萨威尼*的著作中发现，而不是在黑格尔、马克思、齐美尔**、库利(Cooley)、杜威以及其他对发挥这一观念做得最多的人的著作中发现的；对后者的错误则在于把这样一种信念归之于它，即相信在解释特殊的问题时一切因素都是同等有关并有同等分量的——这是一种真正异想天开的想法。进一步来看，即使照勒纳论述这些理论的错误形式，也能很容易地指出这些理论并不必然包含着对现状加以接受或推崇。它们在逻辑上是同对一定社会秩序所抱不止一种的态度可以相容的。[4]

勒纳对于历史唯物主义理论的说明就是对待思想的一种非工具性的办法的例证。这里不是对于个人或社会争夺权力所使用的武器的解释，而是对于如勒纳所了解的一种学说的叙述，同时也是以这种学说是真实的为根据而吁请加以接受的一种主张。但是在这里勒纳对真实性是怎样理解的呢？历史唯物主义的理论之所以真实，是因为“它给人一种预言的基础，这种预言虽然决不是不会犯错误或很精确的，但却提供了一种行动的出发点”。要注意为之而采取行动的那些目的是并没有指明的。我们推断，这种理论的正确性是同行动有无“创造性”或是否产生“社会团结”的结果无关的。如果是正确的话，它就能为一个具有想了解社会的任何政治信念的思想家使用，比如说用来预测各种事件并根据预言行事。

如果这便是提出历史唯物主义的正确性问题的方法，为什么所有其他的理论不该用同样的方式来检验它的正确性呢？正确性的问题，是可以同下列各问题明白地区别开来的，如果不是割裂开来的话，这些问题便是：某甲怎样会来信仰或发现这个理论的？是哪种文化的土壤和气候促使它被接受或拒绝的？它是为哪种政治的效用和目的服务的？等等。

---

* Friedrich Karl Savigny(1779—1861)是德国现代法律科学的奠基人。——译者注

** Georg Simmel(1858—1918)是德国著名的唯心主义哲学家，以分析研究社会相互作用的形式著名，著作丰富，涉及哲学、历史、伦理、宗教、艺术各方面。——译者注

在一种学说意义不是充分明确以使我们能说出哪种证据可以证明它的正确性时，那么在上一句中所提出的这些问题是能在某种程度上帮助说明它的意义的。但是在任何情况下，关于思想所从之产生、盛行和消灭的历史条件、社会条件、阶级条件、职业条件或心理条件的知识，对于决定思想的正确性问题都是不充分的。

不幸，即使是勒纳对待历史唯物主义理论的非工具性的办法也由于犯了一个根本的错误而使它归于无效。他写道，“用马克思主义的术语来说，生产条件决定生产关系”。不管勒纳怎样力图避免这个结论，这种错误的结果是得到某种与其说接近马克思主义历史观，毋宁是更接近技术史观的东西。他又说，“它们(生产条件)决定一个社会的阶级结构——简言之决定其社会秩序——不是在一种严格的和机械的决定论的意义下，而是在这样的意义下，即它们代表着一个社会中的一种顽强不屈的强制力，这种强制力是社会秩序须加以考虑并必须以之为基础的”。[5]当他这样说的时候，他只是把这些条件降到了一种必要条件的地位。如果我们拿物理因素或生理需要来代替他的“生产条件”的话，他的命题会是同样真或假的，因为物理因素或生理需要也是社会秩序所“必须加以考虑并必须以之为基础的”。

在勒纳详细说明历史唯物主义的时候，他曾承认人类的努力、各种行动可能性之间的选择、机会和偶然性的作用、传统和社会习惯势力，以及包括科学在内的意识形态的要素对社会的经济结构的影响等等的重要性。够讽刺的是：他也陷入了一种关于因果关系的多重因素说，在其中对他所没有清楚地说明的经济因素给予最大的分量，而并没有指出这种分量是怎样被确定的。

第五节　思想和目的

勒纳先生告诉我们说，对待思想的“工具性的办法”是在其所致力

的目的上同“操纵性的办法”有差别的。所以我们为此得多亏勒纳先生来考虑一下他的目的。也许这些目的将在某种程度上帮助说明他的工具性的办法。哎呀！他的目的正和他对他的方法的说明一样令人不能理解。因为如果我们从他所建议用来达到目的的方法，以及他所从事促进目的的行动来解释这些目的的话，它们是同他所公开承认的目的几乎完全不相符合的。

勒纳把他自己说成是一个民主社会主义者，一个人道主义者，而且还说成是一个自由主义者，要是把这个词和它经济上的放任的涵义分开的话。对于一个持有这种目的的人来说，他在“舆论工业中的自由”一文中的建议是真正令人感到惊讶的。他也许会把类似证券交易所在买卖证券时所遵循的一种程序适用于舆论市场。他的“舆论真实性法案”规定要组织一个政府的管理局(这就不顾勒纳是接受马克思的国家学说的了)，当然是由明智的好人组成的，其职权除了别的一些事情外，是在于管理“反社会的宣传”并“禁止有害的和伪造的题材”。已故的厄奈斯特·塞色兰·贝茨(Ernest Sutherland Bates)在一篇其他方面对勒纳这本书的温和书评中谈到这一建议时说，“很难想象有比这种斯大林式的建议更为糊涂的东西了”。

究竟其中什么是斯大林式的呢？说它糊涂倒未必。这建议本身并不是新东西。新托马斯主义者就曾论证说，我们既不许人散布或甚至做广告宣传那些伤害我们身体的病菌和毒物，为什么我们要允许贩卖那些败坏人心的谎言和煽动性的片面真理呢？勒纳重新发现了这个论证，但他不是一个托马斯主义者，而且也当然不会信赖教会来实施那个法案。这个建议的斯大林式的意义——而且这里就是勒纳思想和实践方法的中心关键——是这样的：愿意为公认美好的像“社会主义”那种大事业使用或宽容任何取得和保持权力的方法，而不考虑这些方法对这样取得权力的性质和方向所产生的后果。这就说明了他为什么会对纳粹苏德条约感到“震惊”，以及他为什么相信对于希特勒来说只有权力—政治是他唯一的指导原则性的绝对要求，而对于斯大林来说，则就是

"社会主义在俄国的生存(原文如此!)似乎是绝对要求"。这也说明他为什么总是一贯地弄糊涂了德国类型的专政和俄国类型的专政之间的类似性，以及为什么他相信尽管有这些类似，在这两种专政的目的之间"仍有一条很深的不可逾越的鸿沟"。这还说明了为什么他在同虽然彼此相反，而都以不同的理由反对勒纳此刻所同情的第三个集团的那些集团打交道时，他拒绝对它们作正当区别的缘故。在对奥斯华尔德·加立森·威拉*做野蛮而不公正的攻击时，他就制造出了这样粗鲁的一种不分青红皂白的说法："他和反新政的以及孤立主义的反动派从不同的入口处进入反罗斯福的营垒，但却是从同一个门口出来的。"根据同样的逻辑，这段话对于1933年的勒纳[6]也是照样可以说的。

恐怕只有勒纳自己做得那么好的一种细致而富有解释性的心理研究，才能揭露他的思想感情的真正根源。我宁愿认为他的思想与其说是一种机会主义所产生的，倒不如说是理智混乱的结果。我把这种混乱追溯到下面一个事实，就是他虽然自称是一个社会主义者，但未能看到：(1)社会主义必须不仅以一种比资本主义更为有效的经济来作标志，而且必须以一种比在最民主的民主资本主义中所已发现的更为广泛的民主和文化自由来作标志；(2)重大的历史证据表明：勒纳所赞成的用以促进美好事业的那些方法，其所确立的态度并为实践所铺平的道路，都是既同一种民主的文化也和一种从消费者立场来评价认为有效的经济不相容的；而且(3)不必违背民主程序的精神而来打击那种破坏为多数授权批准的纲领的有组织的图谋是可能的。

勒纳宣称，怕关心方法和手段会导致"原则的拜物教"。任何一种的拜物教都是不明智的，包括那种对于证明使用任何手段都是正确的目标的拜物教在内。经验的确往往迫使我们去限制原则。但这恰恰是因为一切原则都是须加限制的，因此我们用以处理任何特殊情况的特殊

* Oswald Garrison Villard 是美国记者，曾任美国纽约晚报编辑，并常为美国各杂志写稿。——译者注

原则是极端重要的。那适用于科学真理的东西，在这点上也适用于社会和伦理的原则：从它们都是要被改正的这一事实，并不能推论出它们的正确性都是相等的。对伦理原则所加的限制本身必须至少有一部分由具体情境中所包含的其他价值来证明它的正当。每一种情境都可以有它独有的美好的东西，要由此时此地的行动来得到，但是那些情境都是彼此连续的。今天的行动在某一方面决定了我们准备明天要做的事情。这不是要人在行动方面畏缩不前，而是要人在行动时既意识到那近在手边的后果，也意识到更广泛深远的后果。马基雅弗利是一个爱国者，而不是一个犬儒派。马基雅弗利主义的困难不是在于它的犬儒主义或甚至不明智，而是在于不够明智。

*　　　　*　　　　*

这种漫无控制的相对主义，连同知识的社会学及其对道德理想的不恰当的分析，就自然地加强了形而上学的唯心主义者和伦理学的绝对主义者的立场。因此我们转而来讨论一个寻求根据永恒原则来改造社会的思想流派中一位极有影响的代表。

注　释：

[1] 在传达希特勒思想的性质时，勒纳犯了一个非常大的关于事实方面的错误，那没有多大关系。他描写希特勒坐在维也纳战前的廉价餐厅中“使他们(顾客)对他攻击犹太人和魏玛(!)政府着了迷”。其所以没有多大关系，是因为在这里不是一个为关于希特勒思想的一种假设提供证据的问题，而是擅用偶然事件来暗示一个失败的自我中心狂者那种有计谋而愤懑的歇斯底里的问题。我们并不想抓住勒纳在记载事实方面所犯的错误来反对他，也正如不想因为一个诗人胡乱采用了某种历史或地理的事实以求某一行诗的音韵协调而来反对他一样。

[2] “人们欺骗自己和政党说，‘现代社会之长入社会主义’并不发生这样的问题，就是由此要使它像螃蟹必须被迫使它旧的外壳破裂的那样，必须从它旧时的社会制度中脱出，好像这个制度在德国又不必来冲破那还是半专制的而又非常混乱的政治秩序的枷锁。”[见《新时代》德文版，第 20 年度合订本，第 1 集(1901—1902)，第 10 页。]恩格斯还进一步像马克思在他以前所做的一样，把像英国那样的一些国家作为可能的例外。列宁在这一点上曾同他们发生争论，他的论证的正确性是可疑的，但他的观点是毫不含糊的。

[3] 但在序言里，勒纳在指出他的把思想看作工具的办法的特征时，说的恰恰相反：“使我发生兴趣的，主要不是思想的调和或逻辑的结构，或甚至也不是思想的正确性”。(着重点是我加的)

[4] 勒纳先生对这一派作者大部分的知识不幸都是从第二手的资料得来的。当他谈到他们信赖“艾科恩(Eichhorn)的关于社会的复杂性和多重因素的学说”的时候，显然他读过的不是艾科恩而是阿尔比翁·斯莫尔(Albion Small)的著作。

[5] 着重点是我加的。

[6] 就是这种认为只要为神圣的目的服务，就任何手段都可以采用的信念，对勒纳的某些公开行动提供了最宽宏大量的解释：他参与了共产党所组织的企图来瓦解莫斯科审判案真相调查委员会的活动；而且——最可耻的——他赞同了另一共产党的文件，其中把约翰·杜威、弗迪南·伦德堡(Ferdinand Lundberg)和其他一些杰出的进步分子宣布为“法西斯分子和法西斯的同盟者”，因为他们把斯大林主义的俄国称作一种极权主义的文化。参阅 1939 年 8 月 14 日《工人日报》。

第六章

完整的人道主义

天主教是历史上最古老而又最大的极权主义运动。别的极权主义运动即使在大骂天主教的时候也还是以它为借鉴的。它本质上的极权主义性质有时被弄模糊了，特别是当它发现自己同那些必须牺牲它来巩固权力的较为晚近的运动发生冲突的时候是这样。把它同法西斯主义、纳粹主义来作一比较吧。在每一情况中神秘的说法是不同的；但在每一情况中我们都发现不仅有神圣的和世俗的教条、祝圣和出教的礼仪，而且都要想通过一种高度组织起来的少数人的支配力量使人们的“灵魂”来一次革命，用陀思妥耶夫斯基的宗教法庭庭长所描述的那三种伟大的工具——奇迹、奥秘和权威——来建立起一个代表一种官僚政治的等级制度的利益的社会。奇迹采取用来换取绝对服从的面包的形式；奥秘采取用来隐蔽面包真正的来源和对产生面包的人们所作的剥削的教义的形式；权威则采取圣经、一个领袖和使教义的奥秘为人所接受的世俗权力的形式。

天主教如果撇开使它遭遇各种不同命运的历史原因不提的话，它作为一个运动来说，其伟大之处即在于它理论上的适应性和实践上的富于策略性。它理论上适应性的程度通过这样的事实就可以估计得出来，这就是：即使它的权威性发言人在某些场合曾屡次认为教义上的自由主

义的逻辑后果就是布尔什维克主义，它在同别种形式的极权主义作斗争时，有时还是披着意识形态的自由主义的外衣。天主教的作家们不顾杰斐逊所明白宣布的自然神论，还是坚持说他具有托马斯主义的灵感。而如果我们根据欧美直言不讳的天主教护教论者的著作来判断的话，可以断定，只要有需要的时候他们恰恰就像从前曾为亚里士多德施洗一样也准备去为马克思施洗。

天主教实践的富于策略性，只提许多事情中的一件，如在它能够巧妙地利用每一个人这一点上便能看得很清楚。它对一切接受天主教教规的人——一切具有各种的心理状态和个性，各种的兴趣和才能的人——都给予一个地位和职能。军人或是社会工作者，学者或是实践家，诗人或是天文学家，改宗的犹太人或是改宗的新教徒——每一个人优秀的美德都是可以使它为教会的目的服务的。它的共同教义的基础是充分地广泛的，以致许可有广泛而有控制的变化。它曾在政治上支持现代主义的又是原教旨主义的一翼，在哲学上支持一种唯实论的又是唯名论的倾向，在神学上支持一种唯理论的又是神秘主义的观点。它在过去曾发现一个圣方济 * 和一个托尔克魏马达 ** 有用处，正如在今天它也能发现其对一个马利坦 *** 和一个考夫林 **** 有用处一样。

第一节　新的基督教世界

雅各·马利坦先生曾被恰当地描述为[1]指挥西方世界“托马斯主

---

* St. Francis Assisi 13 世纪初期出生于亚西西的教士，圣方济会的创立者。该会规定过艰苦生活的誓言和在人民群众中游乞的权利，从而使它具有了更灵活的宗教宣传形式。——译者注

** Torquemada(1420—1498)是西班牙宗教裁判所的所长，多米尼克派的教士。他把一万多“异教徒”判处火刑，并把犹太人赶出了西班牙。——译者注

*** Jacques Maritain 法国的天主教哲学家，新托马斯主义主要代表之一，生于 1882 年，第二次世界大战后曾任法国驻教廷大使(1945—1948)。——译者注

**** Charles Coughlin(生于 1891 年)是一个加拿大神父，著作很多，曾为天主教作广播宣传。——译者注

义的有秩序进攻”的将军。因此他的呼吁不是蛊惑性的而是理智的；他的听众不是遵从口号比精细辨别更为容易的群众，而是领导群众的知识分子。尤其特别的是，他的著作是为这样一些知识分子写的，他们不满现时政治意识形态的廉价教条，而在寻求一种生活方式，能把个人经验的价值结合为意义重大的范型，而同时又能对社会的行动提供一种运动变化的远景——并且这又不应造成理智上的愚蠢化。在正常情况下，具有社会意识、历史知识和某种理智训练的知识分子要到某种信仰中去寻求这样一种新基础的话，天主教大概会是最后才找到的了。但是马利坦先生的那些著作却在散发出单纯的虔敬的气息和表现出令人信服的个人的光明正大的同时，又表现出这样一种形式上的能言善辩，以致纵然有着 censor librorum(书籍检察官)的 nihil obstats(验讫许可)的标记，它们还是能在并未改宗的人们之中流行，被当作一个例证，说明一个人即使是有理智的，是的，即使是激进的并有理智的，也能够是一个天主教徒。向罪恶深重的人们所作的这种杰出的布道宣传，对那些虔诚的信徒本身，尤其是对那些已逐渐变得对教会的制度实践采取批评态度的教会中的浪子们，也不是没有深刻的影响的。他们的怀疑平息下来了，而教会在支持陶尔斐斯*、墨索里尼和佛朗哥的政权方面所起的作用，它对考夫林所保持的“中立”，都显得只是它的尘世事业中的偶然事件，决不是同它的根本性质有何关系的事。

把马利坦先生的观念说成是危险的，那并不是一种反对这些观念的论据。马利坦先生第一个就会承认这点。因为一切影响到社会行动的观念都是危险的——不论它是真的还是假的。马利坦先生那种观念的危险性，今天比它们在从前任何时候都更大了。早已有许多的文学家和自由职业者成群地回到象牙之塔中去了，他们本来是被那种萧条压抑的气氛把他们在理智上一无防御的状态下从象牙之塔中赶出来而驱入理

---

* Engelbert Dollfuss(1892—1934)是 1932 年 5 月起任奥地利总理兼外长的奥地利基督教社会党头目之一。他在 1934 年 2 月曾镇压维也纳的工人起义，效法意大利的法西斯政策，在奥国国社党人叛乱时被刺身死。——译者注

论的风暴之中的。少数有较高的理智和道德完整性的人已把他们自己献身于一种清高的精神，不论是在托尔斯泰还是在奥尔多斯·赫胥黎*的著作中，这种清高精神的逻辑后果不仅是退出政治，而且是退出世界。对于那些不曾因希特勒的惊吓而落到同资本主义言和的人来说，马利坦先生的“完整的人道主义”越来越显得似乎是可以用来代替民主社会主义的任何重新系统阐述的变种的唯一可采用的东西。

马利坦先生是用一种巧妙而有说服力的方式来提倡他的“完整人道主义”哲学的。照他说来，社会主义运动是一种基督教的异端，虽然它在教义上是错误的，但却是受着和历史上的基督教同样的一种精神的动力所推动的。的确，当马利坦先生谈到天主教“完整的人道主义”的目的就在于寻求把现代的却又是古老的想过较好生活的愿望放在一个可靠基础上时，把他的词句放到一本社会主义的小册子中去也不会不合适的。

> 这种新人道主义，同资产阶级的人道主义毫无共同之点，而且由于它不是崇拜人，而是对人的尊严、以及对人本身的权利有一种真实而有效的尊重，因而是更为合乎人道的，我把这种人道主义看作是指向在社会-尘世中来实现福音中对人类的关怀的，这种关怀不应该仅仅在精神秩序中存在，而是应该变成具体化的(incarnate)；并且是指向一种人们之间的真正手足之情的理想的。它不是向人们要求为了一个种族、一个阶级或一个民族的动力论(dynamism)或帝国主义而牺牲自己，而是为了他们的同类的较好生活，以及为了由许多个人的所组成的共同体的具体的善……(《真正的人道主义》，第 xvii 页)[2]

革命即使手段有些粗鲁，如果只有它会把马利坦先生用一种几乎不

* Aldous Huxley 生于 1894 年，英国现代的作家。他的长篇小说大都描绘资本主义社会精神和道德的堕落。他在二次大战之后完全转入反动阵营。——译者注

合基督教精神的轻视态度来深恶痛绝的“资产阶级的人”根除，马利坦先生也并不会对马克思主义思想中的革命成分有所惊惧。在马利坦先生看来，马克思主义的社会理想并不是有什么要反对的。马克思主义对于资本主义经济，以及这种经济的实施对人类自由和文化所造成后果的批判，被描绘成一种“真理的伟大闪光”。马利坦先生所认为遗憾的，只是马克思主义的“形而上学”基础，它的无神论；因为它的结果导致把集体的人加以神化，导致集体的绝对主权的概念，以及导致否定真正的个人人格，这种个人人格的目的不全是历史的、社会的或自然的。“马克思主义”有了一种教条式的形而上学，虽然是错误的，却使它胜过了没有形而上学的资产阶级唯名论。[3]若用真正的形而上学来代替错误的形而上学，用天主教的宗教来代替社会主义的“宗教”，那么马克思主义的社会革命丝毫不要降低它对资本主义和资产阶级人道主义的激烈的反对，便能更可靠地走向它正当的目标——当然永不能达到地上的天国。马利坦先生对于资产阶级财产所有权的命运是极为漠不关心的。教会的不动产似乎也并不使他过度关切，因为马克思主义的异端一旦为真正的教义所代替，就将没有理由去疑虑还会不会是上帝的牧人的共同财产，它归根到底是为了羊群的利益而信托牧人去管理的。

关于马克思主义是基督教的一种异端的假定似乎要把它拉到一种共同传统和说教的轨道上来，在这种轨道之内可能会有一种人道主义的解决办法——除非我们回忆起教会是怎样来对待那些基督教的异端的。马利坦先生并不赞成消灭今天的异端分子的肉体；但是他也不赞成一个对异端守中立的地上的城市（国家）。“必要的事情是应该使基督教家喻户晓；这是教会的、而不是国家的工作。但是不管它是属于神圣的还是世俗的类型，一个世俗的基督教城市是知道它的职责在于帮助教会自由地完成这一任务的。”

不要把基督教的城市同上帝的城市混淆起来，上帝的城市是处于时间之外的，基督教的城市则具有神圣的和世俗的两种类型。在神圣的城市方面，国家给予教会的帮助“是属于一种工具性的层次：世俗

的权力把它的刀剑交给精神性(spirituality)来支配。因此国家的强制力量应该运用来保护信仰和这个社会以反对瓦解性的影响，那是很正常的……”在世俗的城市方面，国家把“基督教的活动同它本身的世俗工作”结合起来。教会受国家的协助“来完成其正当的使命”而不用刀剑。

马利坦先生说，在教会和国家之间应当存在哪一种的合作方式，要看那些历史情况而定。他并不以历史的根据来赞成今日的神圣化国家；如马利坦先生本人所从不厌烦地反复申述的，历史的根据是可以变化的。十分清楚，作为一个完整的人道主义者，他并不是在原则上不赞成世俗权力把它的刀剑交给精神性来支配。他指出了在什么情况下这样一些作法是可行的，这就是：异端分子冒犯了“这样一种社会的意识，(这社会)是真正充满着同样一致的确信的。甚至可以发生这样的情况，国家对这些问题的干预将缓和并制止自发的民众反应的过分的行为；对群众来说，还有什么比把异端分子处以私刑更自然的冲动呢”？

为了在一个神圣化的社会中挽救异端分子不受私刑，国家便插手进来根据当时所获致的任何一种适当的法律程序把他置于刀剑之下。这种做法不是同完整的人道主义的原则不相容的。它是同“资产阶级”的自由思想和人道主义的原则不相容的，照马克思说来，社会主义者已变成了这种人道主义的继承人，但是马利坦却离开了他习惯的文雅风度，说这种人道主义是“世界上从来所知道的最愚蠢的事情”。

然而我赶忙重说一遍，马利坦先生在目前的历史情况下，并且从法国和英美世界着眼，并不是提倡基督教城市的神圣化形式，而是世俗形式。但是我必须坦白承认，我对于马利坦先生未能更充分地说明，他会在哪一套历史情况下来证明这一种或是另一种形式的基督教国家是正当的，表示深深的不满。他所呼吁的不是走回到中世纪去，而是一种新的基督教世界。这种新的基督教世界将体现出中世纪世界同样的(类似的)原则，但将属于一种本质上不同的(特殊的)类型。关于马利坦先生的使用类比论证，我将有更多的话要说。但是就他的企图指出在什

么样的经验的条件下，——根据他自己的观点，这些条件在这点上首先必须是经验的——才得以离开中世纪对待异端分子的方式这一点来看，他干脆是失败的。他的失败是十分令人不安的，即使当——也许更恰当的是说恰恰因为——我们承认问题是处在“思虑”(prudence)的范围而不能与保证(caution)有同样高的确实程度时也是一样。

马利坦先生坦白地公开承认，他不想去谴责这样的理论，照这种理论说来，世俗权力为了异端分子的心灵的好处和社会的精神上的统一而把他们杀死是可以认为正当的。“我不想在理论上来谴责这样的一种制度。在一种意义上，能够把犯异端罪的人处死的一种尘世的秩序显示出比仅仅想到惩治肉体方面的犯罪，对人们的心灵有更大的关心，而且对于用这种方式来集中注意于真理的人类社会的尊严保持一种更高的理想。”(第 144 页)

那么，马利坦先生在勾画出新的基督教世界和旧的基督教世界不同的各个方面时，为什么要规定他所说的那种人身的“治外法权”呢？根据这种规定，异端分子即使其异端邪说作为对人们心灵的威胁而被宣布为可恶的东西，却会保全其生命。他的答复是值得仔细考虑的。因为把犯异端罪的人处死“是人类天性所最致命地必然导向滥用的一点；当中世纪基督教世界崩溃以后，国家已不再作为一种更高的、合法的精神权威的工具来行事，而僭窃了、并用它自身的名义来行使精神干预的权利时，这种滥用已变成(注意这动词时态的改变!)越来越不可容忍了……”(同上书，着重点是我加的)

马利坦先生否定这种权利的主要理由不是在于这种方法导向滥用，因为用来完成一项良好目标的一切强制手段，它们既然为只具有限智慧的动物所运用，都是会导向滥用的。毋宁是在于它导向不可容忍的滥用。又为什么是不可容忍的呢？因为当神圣化的基督教城市丧失它的权威时，这种做法可以——而且已经是——为那些僭窃了这种权威的人们所采用。但是只要神圣化的城市保有它的权威，虽然可以发生滥用，却就永远不会有不可容忍的滥用。而姑且假定有办法把权威保持

在神圣化的国家中，那样就不会有那些新教徒、专制君主和雅各宾派吸取教会历史上的一页教训用来点燃天主教殉道者的火焰的危险了么？马利坦先生根据什么理由能对从他所赞成的理论——把灵魂从异端邪说中拯救出来的权利——中产生的一种做法——世俗的镇压——加以谴责呢？马利坦先生谈到那些不可容忍的滥用是在中世纪基督教世界崩溃之后发生的。他是不是准备去论证，中世纪基督教世界的崩溃是它处理异端分子的结果呢？简直不是这样，因为他在先前已曾论证过，这种处理异端分子的行为，作为达到一项良好目标的手段，是经历史的周围联系和条件证明为正当的。但是如果中世纪基督教世界的崩溃不是处理异端分子的结果，他还对我们负有一项义务须来说明为什么他不赞成的是实际作法而不是理论；至少需指出来在怎样的历史条件下未来的实际作法可以和理论一样无懈可击。

在结束我们的研究的这一部分之前，我们必须略为更密切地看一下马利坦先生为他世俗的基督教城市所建议的在教会和国家之间的合作的形式。宗教的(天主教的)原则是在于对社会的生活和道德有一种支配的作用，但是它必须不是支配国家去对那些——异教徒和异端分子——看不见或不愿看见真理的人来强迫实施这些原则。在这里起作用的就是人所熟知的多元论方案。但是马利坦先生明白地警告说，这种多元论必须不要同“神学的自由主义”相混淆。神学的自由主义就是相信国家“应该被迫承认每一个宗教团体各按自己的原则为该团体订立的法律是得到许可的”。对于那些关心人们的心灵以及知道他们懂得可以拯救这些心灵的唯一途径的那一真理的人来说，这是不能允许的。政治组织的多元论形式“意味着为了避免更大的祸害……国家可以而且应该容忍(容忍不就是赞成)或多或少地远离真理的那些崇拜方式……”这些更大的祸害就是内战及其所产生的不安定状态。在马利坦先生的世俗的基督教国家中，容忍非天主教徒和异端的天主教徒是一种祸害，虽是一种较小的祸害，但仍然是一种祸害。直到真正的信徒们变成充分强大，能不冒引起普遍内战的危险而把那些假的信徒从他

们自己之中拯救出来为止，这就是他们所要遭受的一种较小的祸害。我们因此必须作出结论说，衡量完整的人道主义者的力量的尺度便是完整的人道主义容忍的限度。拯救永远是一种比容忍更为伟大的善。内战永远是比容忍更大的一种祸害。如果镇压可以阻止内战的话，它就会成为一种比容忍更小的祸害了。

在这一点上马利坦先生是怎样忠实地遵循着教会的官方教义（纵然他写出了那样优雅的散文和表现出那种术语上的自由主义），从教皇利奥十三世的《自由》通谕的下列一段话中来就可以推测出来。“虽然在这些时期的非常条件下，教会通常默认某些现代的自由，它之所以这样做，不是因为喜欢这些自由本身，而是因为它断定直到在更为幸福的时代可以行使它自己的自由以前承认这些自由是有利的。”在教会的自由之中，不仅有教导其教义为唯一真实的教义的权利，而且还有裁判和惩罚的权利。

马利坦先生的世俗基督教国家的基本特征是：不能在宗教上保持中立。就有关公共教育的方面来说，不仅必须在对异端的宗教治外法权作适当考虑的情况下对宗教教育作出规定，而且必须禁止落到无神论的十分广泛范畴中的任何说教，以便挽救青年的心灵不至败坏。马利坦先生太文明了，不至于去参加对那些像柏特兰·罗素那样的无神论哲学教授的追捕迫害。但是他系统地提出了这样一种理论前提，这种前提是可以用来替那种对宗教、道德以及更不用说对政治的基本问题所作批判的和实验的探讨加以最严格限制的做法辩护的。[4]

因此，马利坦先生的观点是危险的，这一点我们可以认为已确定下来了。这种观点虽然也许还是讲道理的，但是和这种推理混杂在一起的苦味和血腥气，至少也同甜味和光辉一样多。在马利坦先生看来，宗教信仰自由是名词上的一种矛盾，在信仰和道德问题上的理智上的独立不倚是傲慢的不信神的一种形式，是对形而上学主张的温和怀疑论，是精神的堕落，是在死亡面前藐视上帝的痴勇。那些已抛弃极权主义的这一种或另一种特殊的变种而仍未否认它的一般形式的人，可以发现

同他所代表的立场是气味相投的。它值得那些拒绝承认个人或社会的良好生活可以在神话、奥秘和权威的支柱上建立起来的人，来加以聚精会神的考虑。现在我们进而检查一下马利坦先生的推理。

第二节　神学和政治

马利坦先生是一位精心而富有说服力的作家。但这不是说，他是一位严格的思想家。尽管他在文人和他的天主教同道之中享有论证切实中肯的佳誉，他所达到的结论却几乎没有一个不是一开头就窃取论点(begged)的。他很少考虑可以代替他那些起着控制作用的假定的其他可能的选择，而对这些假定也只考虑其中最粗陋的。他的理智程序上整个的倾向是在于作出一些区别，使他能把和他最相关的问题摆脱从科学或经验上加以决定的可能性。结果是他似乎把这种不在乎的态度扩展到几乎包括一切科学知识、艺术和社会行动领域的广大范围，在其中可以不必参照天主教的教条而用适当的方法来自由达到结论。只要一个人准备放弃他的自然主义或他的宗教异端(无神论、新教、希腊正教等等)，马利坦先生便乐于向他伸出友谊之手。问题完全不在于一个人是不是一个达尔文主义者，一个弗洛伊德主义者，一个逻辑经验主义者，一个马克思主义的社会主义者，是的，甚至是不是一个斯大林主义者！但是必须为天主教教会的利益服务，而这样我们就发现马利坦先生在紧要关头涉足于时间和社会斗争的领域，通过参照那些其正确性被宣布为没有时间性的天主教—基督教的原则，来解决有关心灵的性质问题、国家问题、政治的和道德的健康问题(它包括像教会和国家的关系、教育、离婚、节制生育等等的问题)。

天主教教条的那些奥秘，它至多只能用否定语气的名词来表达，而不可能以理性的根据去作证明，这就给予马利坦先生一个战略的有利之点。这些奥秘使他得以批评任何不以教会为核心的关于人的基本信仰

是不妥当的，即使当他承认在其主张中有某种程度的真理时也是这样。在这种方式上教会就显得好像是一切“真理”的宝库，而并不必被迫要指出这些真理怎样一律都能合乎理性地加以坚持。包括一切“真理”的统一性，不加夸大地说就是一种超自然的奥秘。在实践中，也就是说在适用于世俗制度的判断中，这种统一性便分解为最赤裸裸的一种折中主义。举例来说，马利坦先生谈到宗教改革运动中的悲观主义时就能说，它“不当地夸大了基督教关于原罪的概念”。谈到文艺复兴运动中的乐观主义时则可以说，它不当地夸大了同样是与基督教相反的“关于人类价值”的概念。人天生是恶的，但不仅仅是恶的。人天生是善的，但不仅仅是善的。对于人的无知和知识，丑恶和美丽，弱小和强大，也都同样可以这样说。然而，马利坦先生在否认人“天生”不是善就是恶、而认为品性善恶是人们在彼此发生关系的时间过程中获得的一种见解面前是束手无策的。他把一切同他自己不同的见解一股脑儿总括为本质上同属异端而有一些比较不重要的变化的各个变种。

多么像极权主义者的做法啊！天主教完整的人道主义提供人们两种可能的途径来作选择：要就是纯粹基督教(即教会)，要就是某种隐含或公开形式的无神论。天主教徒以一种坦白的语气，而马利坦先生则以一种较不明显的语气，也把路德、康德、黑格尔、克罗齐*、杜威、马克思和斯大林一起都总括为从真正信仰下降的一种不可避免的过渡的各个阶段。在对立统一的神秘规律似乎被转变成极权主义者同相反的意识形态之间实际合作的这些日子里，我们不要对马利坦先生在天主教和斯大林主义之间所作尖锐的分离过分认真。如后面将指出的，他已在两者之间造成了不只一条可供利用的桥梁。法西斯主义和天主教之间的政治联系在某些国家之中毕竟是一个事实；而在教皇和斯大林之间达成一个协议在今天也并不比数年前的苏德条约更不可能发生。

---

* Benedetto Croce(1866—1952)意大利资产阶级哲学家和政治活动家，历史学家和文艺批评家，新黑格尔主义者。——译者注

对于那些想到马利坦先生批判斯大林主义的那些篇章的读者，这话听起来可能会觉得震惊。但是他所批判的是什么呢？并不是斯大林在文化上的恐怖行为，而更多的是他在精神上的错误——在没有文化上恐怖行为的各民主国家中，大概也会发现同样的精神上的错误。他的确批判了规定这些实践的原则，但根据的却不是这些实践的经验上的结果，而是同样没有受过任何经验结果检验的天主教的原则。“就像在一切政治上不顺从的人们的情况中通常所发生的那样，只要信奉别种宗教的人在最小程度上拒绝表示顺从，就总有一天会唤起对他们的仇恨，唤起宗教报复的心理，那是符合事物的逻辑的。”（第 32 页）

马利坦先生竟会对斯大林主义者作这种指责是叫人莫名其妙的，因为如果这种指责是真的——而它确是真的——那就会显得似乎他是在责备他们重复着教会本身的历史。但正是在这一点上，马利坦先生把他自己抬高到了一个天主教护教论者的最高峰。为了逃避教会各种行为的责任，他便求助于一种“真正基督教”（教会）和教会的历史经历之间的区别。从“真正基督教”（天主教）的立场来看，历史上的天主教曾干出的很多事情是会使我们对它们大大感到毛骨悚然的。但是它所干出的一切都不能影响教会的本质，以及影响它从一切正确性的源泉所接受来的神圣的正确性。历史上的教会所从事的任何可悲的行为和纲领，都是不能从真正教会的原则中推演出来的。但是如果不可能从真正的和天启的基督教中推演出马利坦先生所谴责的特殊纲领，则就恰恰同样也不可能推演出他所赞成的和这些纲领相反的东西。如果真正的基督教包含有超乎历史和时间之外的一套普遍的、永恒的、不变的真理，这种真理也不可能用来作为历史和时间中的特殊问题的指南。马利坦先生的两难问题因此就是：要么承认任何积极的政治纲领（这种纲领所包含的当然必须不仅是爱我邻人之类空泛而不着边际的训示）都不是能从真正的基督教中推演出来的，要么就承认天主教的政治纲领，包括他自己的建议在内，都是要以作为一种在时间中的历史上的组织的教会的具体利益来解释的。他不使自己与据以批判在时间中的政治组织

形式的一种原则性根据割断联系便不可能承认前者；他不冒被迫谴责教会和教皇而遭受永恒惩罚的危险也就不可能承认后者。

马利坦先生企图用另一种区别来在这种两难问题的两端之间滑来滑去。教会本身一定不能同上帝的王国混为一谈，它只是永远不能在时间中达到的上帝的王国的准备阶段。“它是在时间之中(in time)的，但并非属于时间(of time)的。”就其“在时间之中”来说，它必须为实现上帝的王国而奋斗，即使永远不可能完全成功；就其“不属于时间”来说，那就是已经实现了的上帝的王国。但是这种区别，以伪装成形而上的必然性的一种宗教的奥秘为根据，是毫无用处的。因为即使是在时间中的那个教会，也和作为由人们有级别地组织起来在当时政治和社会斗争中行使权力的一种机构的教会不同。当教皇发布一道通谕(且不提他为佛朗哥所作的祈祷)时，他可能不是在宣布上帝王国的真理。但是他究竟是代那在时间中的教会发言，还是代那个以罗马为所在地、而其代表则为扩张其团体的权利几乎和世界上所有宫廷和总理官署进行谈判的组织发言的呢?[5]

马利坦先生这种理智程序的重要性说明有必要用另一种方式来加以重新申述。一方面，天主教是对包括政治在内的在时间中的事物保持中立的。另一方面，它主要地关心的正是上述这些事物，特别是政治，因为政治落入了道德的领域，而道德价值则“意味着同超自然的秩序和天启有关系”。这种天启是给予天主教教会的，而且单单给予天主教教会的。因此，要不是“根据天启的原则”来判断和评价其对象，就没有一种正确的社会秩序能够获得，就没有一种政治的科学或哲学能成为真的或甚至完全有用的。人们所判断的对象都是世俗的和尘世的事物。用以判断对象的原则是实质上属于上帝王国的超自然事物。上帝的王国是永远不会在这个世界上实现的，但是它可以通过天主教教会来作准备。

现在，为了实现这种准备，教会所应要求具有的世俗权力的范围，不是神圣的天主教神学所决定的问题，而是为超自然真理所鼓舞的天主

教政治上的一个问题。在原则上它是无限的：在实际上是一种权宜的职能——一种高度的权宜手段。然而从经验上看，它是随着参加教会的人们在特殊历史环境中拥有的权力(财富、人数、势力)，以及随着教阶组织对它自己用以促进上帝王国的不容忍原则，也许能为别的反对天主教的宗教用以促进魔鬼王国的危险所作的敏锐估计而有不同的。马利坦先生不可能在原则上谴责天主教教会垄断世俗权力的愿望而不落入异端；他又不可能宽恕它一切的实践而不陷入宗教的虐待狂，这种虐待狂是会使他所指责为“既无性爱感情又无本体论的敏感”的资产阶级自由主义者十分感到吃惊的。他之所以提出他的关于时间的双重奥秘，就是要逃避这一种以及其他类似的困难。

下面的论述表明马利坦先生作为一个教会的辩护者来说，使他处于如何可怜的困境。他为了企图把中世纪时代、反对宗教改革时期和法国大革命前的旧制度下教会僭取广大的世俗权力的情况加以巧辩搪塞，写道：“教会作为教会本身并不牵涉在这些暴行之中，但这些暴行是在教会内部产生的。”(第 99 页) 如果这不是另一种神圣的奥秘的话，怎样能使一个组织同在其内部产生的东西无所牵涉呢？也许那些暴行是局外人——披着僧侣外衣的异教徒——所干的？常常有人拿这样的东西作为借口。举例来说，1933 年纳粹党的暴行就完全被解释成是穿着冲锋队制服的共产党人干的。但是如果这些暴行都是局外人干的话，马利坦先生当然可以告诉我们，教会本身曾在什么时候否认过这些暴行呢？很遗憾，他没有告诉我们。即使假定马利坦先生在“牵涉在内”和“在内部产生”之间所作的区别是有意义的，要是他所讨论的是这个时期教会的善举，而不是它的宗教裁判所的“火刑”等等罪恶活动，他看来就大概不会说，“教会作为教会本身并不牵涉在这些善行之中，这些善行是在教会内部产生的”了。可是对于一项口头的歪理若认为有根据，那就会对另一项也是同样的。在教会作为教会的世俗活动和教会不作为教会的世俗活动之间的区别是否站得住，这不是问题所在，因为它所包含的是神圣的神学上的奥秘。经验上的问题是：用这样的一些

语词所指的，究竟是哪种理智行为和实践行为的形式呢？

马利坦先生虽然允许经验事实上的问题有一种形式上的自律性，但他显示出绝对不尊重同他意识形态上的使命相冲突的经验事实。在替他的使命作辩护时，他所写的就似乎他已使教会恢复了它对尘世的一种责任感。他要使我们相信，教会已把它的任务限制于宗教的领域，而“把社会、政治和经济生活的事务听任它们自己的世俗法律来处理”。没有比这更远离事实真相的了。教会在欧美的社会和政治历史上曾担任过一种十分积极的角色，特别在参加教会的人们很多的那些中心地区是这样。只消谈一谈我们自己的这个半球就够了，近一百年来的墨西哥的历史，近五十年来的芝加哥、波士顿和纽约市的历史，如果不考虑到天主教教阶组织公开而有时决定性地参与其事——不论是否蒙承真正基督教的荣光——便不能理解。

只要教会注意一下马利坦先生使世俗的政治生活精神化的告诫，社会就将取得怎样的利益，这照我们的作者看来是可以用法西斯意大利天主教教会的活动为例来说明的。在这里，极权主义在它的摇篮中就受到了教皇的干预的制约，如果不说是驯服了的话。他写道，“非常值得注意的是：就在那首次具有那种称号的极权主义国家中，**极权主义的原则却在后来由于历史环境迫使它对天主教教会的反抗妥协而因之一半破产**”（第 278 页，着重点是我加的）。

这真是一种瞎说八道的杰作！要不是马利坦先生所作，我们就真会认为它是出于反天主教的手笔的一派糟蹋的反话了。一清二白的事实是：天主教同墨索里尼妥协恰恰增强了意大利的极权主义。1931 年那个教廷协议的日期，在全世界的眼中标志着意大利法西斯主义得到了巩固。为这种巩固盖上验讫图章的就是天主教教会。在民主时代的意大利已形衰退的教权主义的情绪，由于作为所接受的代价而得到墨索里尼的援助和煽动，便在法西斯意大利有了惊人的成长。教会是曾提高声音来反对埃塞俄比亚的战役呢，还是毋宁借此来促进使异端分子改宗的机会呢？墨索里尼曾得到教廷的积极合作来搞入侵西班牙，这难道有什

么疑问吗？的确，教会曾经不是根据科学上而是根据组织上的理由来反对过墨索里尼在意识形态上走向“种族主义”的冒险事业。天主教的意识形态毕竟是它在意大利国外使人改变信仰的努力所不可缺少的。但是它未曾成功地使墨索里尼的政策方向有丝毫的改变。[6]然而最雄辩的是：承认了教皇是同意大利法西斯国家而不是同意大利民主国家达成了妥协这一事实所包含的意义。

第三节　完整的人道主义和战争

马利坦先生不仅就理论方面看，而且就他准确地反映了当遇到重大的社会和政治问题时那种理论上的前后不一贯的方式上看，都是教会的一个忠实儿子。在任何重要的情况中，对天主教教会的行为，按照它作为一种政治组织的具体利益，比按照它没有时间性的教条，可以作出更为可靠的预言。对马利坦先生来说，也有类似的情况。他对第二次世界大战的态度就不是我们对一个虔诚的基督徒，而是对一个法国爱国者所预期会看到的态度。我们可以对法国爱国者的动机表示尊敬。但是我们不能对一种以天主教神学的词句来文饰法国爱国主义的做法表示尊敬。在马利坦先生为盟军的事业所作的基督教护教论中，看到可悲地漠视他迄今所那么严肃地力劝我们作出的那种区别，那的确是令人遗憾的。为体会马利坦先生在理智上犯罪的严重性起见——因为理智的生活也是有它的道德的——必须扼要地重新叙述一下为天主教检查当局所批准的他对于真正人道主义的论证，并把它同法国检查当局所批准的他的一篇论战争的文章作一比较。

在前者，天主教教会被提出作为可以代替世俗极权主义的唯一真正的其他选择。资本主义的各个民主国家都因它们的资产阶级人道主义、它们对利润和安逸的可耻迷信，以及它们对自由的无政府概念而受到鄙视。它们还特别被谴责为替极权主义最为恶劣的特色铺平道路。

极权主义的文化被认为是资产阶级民主的罪恶的、错误的、历史上合法的继承者，而且还被认为是对于这种不能持久的传统的道德上合法的反动。这种文化显示出对人们心灵的一种值得令人赞赏的关切，但是走上了错误的救世道路。它就是"崇拜德性到了疯狂地步"的例证。它的错误不可能通过恢复资产阶级人道主义对宗教漠不相关的态度来纠正，而可以通过接受天主教的生活方式来纠正，这种生活方式将使意大利、德国或俄国的极权主义文化的积极特征被保留下来，而排除从一种错误的形而上学所产生的可悲暴行。

现在且让我们来听一听马利坦先生为战争辩护的话。

> 我要立刻来说、并且要在屋顶上大声叫喊的事情是欧洲的精神状况已完全改变了，而拯救欧洲的工作已在开始……这种变革的惊人表现就是俄德联盟。这个联盟已使敌人完全撕下了假面具……今天每一个人都了解……只有一种的革命；而这种革命在本质上是对准了一切基督教文明的第一原则，对准了任何在人类身上指明上帝的标志的事物，对准了任何意味着尊重人身、正义和真理的事物，对准了任何同人类灵魂的伟大和自由相联系的事物而发的……英国和法国在9月3日星期天对德国宣战，不单纯地是在政治上已成为必要的一种行动。它也是这两个国家灵魂坚强和道德伟大的一种令人钦佩的证据……全世界都看到了各民主国家……都愿依然忠实于他们的生存理由……英法那两个古老的基督教国家的人们，冒着他们的生命、他们最贵重的物品和他们所捍卫的那种无比的文明遗产遭到毁灭的危险而从事着一次极残酷的战争。(1939年10月13日《共和国》报)

照马利坦先生看来，法国和英国昨天还是被诅咒为资产阶级人道主义的资本主义民主国家，今天它们就成了"那古老的基督教国家"，成了"无比的文明遗产"的捍卫者了。昨天，资产阶级的人的和法西斯

主义的无神论，曾经是同一本质的异端的不同的形式；今天由于一种词句上的“化成圣体”，那些无神论的资产阶级民主国家就变成他们一个多世纪以来所无耻地嘲弄的基督教教义的积极支持者了。昨天，马利坦先生由于人民阵线的扩大和法苏条约的签署，对于被监禁的基督教真理仍会转变它的监禁者的信仰曾满怀希望。要是爆发战争，那就很有理由臆断马利坦先生不久就会在极权主义形式之间看出有一种本质上的区别。而且马利坦先生一定会多么热烈地为意大利的继续保持中立作祈祷啊！因为如果极权主义的意大利，那个最古老的基督教国家，参加基督教文明的捍卫者一方，就将会破坏了他的辩护的路线；但如果它参加其同伙的行列，那我们便将会有一种奇怪的景象，即假定已为教廷驯服的一种极权主义，却对基督教原则作战。[7]这是一个残酷的两难问题，比之于一个被要求来解释基督教教义怎么会可能得到信奉伊斯兰教的土耳其——姑不说中国和日本——支持的辩护论者的命运，其残酷程度只一步之差。

关于马利坦先生的基督教保卫盟国的胜利的说法，有那么多的问题压在心头，简直难以知道该从什么地方开始。我们也许可以问他关于法国和英国对印度和印度支那的土著居民怎样适用基督教文明的那些第一原则。我们也许可以问：他为什么如此轻易地漠视他自己所引证的、战争能把许多极权主义的特征带到那些古老的基督教国家中去的危险。我们也许可以问：如果他相信欧洲已经通过战火的洗礼因基督教而获得了拯救的话，为什么他坚决反对不得到完全的军事胜利就去议和。但是这一切对马利坦先生来说都是不相干的领域，而我们愿用他自己的话来问他。资本主义的民主国家既受到资产阶级的人道主义、形而上学的唯名论和教育的政教分离论这样三重的诅咒，它怎么又可能变成为“一切基督教文明的第一原则”的捍卫者了呢?[8]

马利坦先生作为一个天主教徒，只能有一种回答来解释马利坦先生作为一个法国的爱国者所作的行为。尽管资本主义的民主否定宗教，那种即使在基督教异端中也以歪曲形式存在着的真正天主教原则的潜在

力量，已在这个决定性时刻改变了文化的性质而为一种新的基督教世界展开新的可能性。不论是公开的还是隐蔽的，正是天主教的原则，而且只有天主教的原则，才是基督教的人类生来就有的权利的真正捍卫者。教会是可以被依靠来打击极权主义的。

可是当马利坦先生为盟国在一场“正义战争”中的胜利来写他那天主教的辩护词时，他并非不知道德国天主教会主教们写给教区人民的公开信，信中写道：

> 在这个决定性的时刻，我们忠告我们的天主教士兵们厥尽他们服从元首并准备全部牺牲个人的职责。我们向教徒们呼吁参加热烈的祈祷，愿神的天意把这次战争导向受祝福的胜利。（1939 年 9 月 24 日《纽约时报》）

马利坦先生是否将再一次告诉我们，这是一种在教会“内部产生”而不是教会“牵涉在其中”的事情呢？让我们希望这样，因为它既牵涉到一种奥秘，就并不像他实际所给的答复那样侮辱我们的理智并蹂躏我们的道德感。他在另一期的《共和国》报上写道，“这是完全可以理解的，各国的主教们在战时应当激励他们各自的人民为他们的国家效忠”。这是一种甚至并不巧妙的遁词。那么，效忠人们的国家是不是要求对因“贪恋权力和野蛮侵略”而命令他们去作战的任何“犯罪的梦想者”（这些都是马利坦先生的用语）效忠呢？而且天主教的主教们难道仅仅是激励教徒们忠贞不贰吗？他们谈到了服从元首的职责。他们谈到了对元首全部牺牲个人的职责。但是这恰恰就是马利坦先生曾用教会、真正的基督教、完整的人道主义的名义来加以谴责的那种令人憎恶的事情。

照马利坦先生看来，这一切都是完全可以理解的；而且他还补充说，为此而感到愤慨是“天真”的。什么是可以理解的呢？马利坦先生深信盟国的战争是一种“正义战争”，它本身就可以用永恒的基督教

原则来证明的。马利坦先生，试问莱茵河一边所打的一种正义战争，却因为莱茵河另一边同样享有教廷祝福的恩泽，并且作为他们天主教教友而享有同一天启原则的荣光的天主教徒认作一种非正义的战争，它怎样能为人所理解呢？那么，难道正义乃是如巴斯噶所提出的用一条河来划界的吗？假如说马利坦先生作为一个天主教徒，却支持一种非正义战争，这是否也可理解呢？为什么德国天主教的主教们应当支持一种非正义战争就更可理解呢？而且为什么因天主教徒的分裂而感到愤慨是“天真”的呢？是因为感到愤慨，就意味着我们已以严肃态度对待完整的人道主义的原则吗？或是因为它意味着我们不知道这种分裂的长期记录吗？还是因为它意味着期待天主教的原则能被用任何别的方式来处理，而不是用这种现实主义的方式，即与其说着眼于正义或神圣，倒毋宁说是着眼于组织的命运的方式来处理，乃是缺乏明智的呢？

马利坦先生自己就暴露了他的完整人道主义的空虚性。一个法国的爱国者要为自己的行动辩护，并不需要被赶到这种绝望的权宜手段中去。不论我们是否接受他的理由，我们是可以理解这种理由的。因为这种理由不会包含有超验的神话。

第四节　科学、无神论和神话

马利坦先生批判现代文化时用的一个中心名词是“无神论”。几乎是我们一切流行的祸害和错误一概都被归结为无神论的表现和后果。它就是马克思主义理论上的谬见根源和马克思主义的实践上的不适当性的根源。当马利坦先生找到机会来批判极权主义的制度时，他对这些制度所作的暴行不是追溯到错误的经济或政治的原则，而是追溯到它们的“无神论”。他提醒我们说，这种无神论是资产阶级自由思想的逻辑结果。在许多地方，马利坦先生似乎暗示自然神论者、很多新教的教派、除完整的人道主义者以外的一切人道主义者，也都是无神论者。

即使是“资产阶级的自由主义者”，不管他认为道德和一种精神的观点有多大的作用，作为一种类型来看，“他是一个自然神论者，也是无神论者；而把他们的无神论教给他的学生和继承者——共产主义者——的，正是他”（《真正的人道主义》，第 72 页）。

马利坦先生对于像民主社会主义、资本主义，以及斯大林主义这样有很大分歧的一些东西为何都是出于对神学原则的否定，没有作出解释。但是在这里和别的地方一样，马利坦先生借着一种经过仔细做成的模棱两可的歧义，用一个名词来包括至少两种在逻辑上彼此无关的不同理论——一种是否认神或诸神的存在，以及否认神的创造或统治世界的神学命题；其次是一种关于人格或人的价值的学说。在严格的意义上说，很多人可以是无神论者而仍有其宗教信仰。事实上就有一些宗教是无神论的。马利坦先生不幸是在这样形形色色的许多不同场合都使用“无神论”一词，以致难以看出他所指意义的共同核心是什么。它往往是用来作为一种斥责的称号，而不是描述性的形容词。有时它指的是不信仰天主教的那些神，有时是指不信仰任何的神，有时则是指魔鬼崇拜，或无信仰，或反人格主义，或干脆只是不道德。

在马利坦先生作为一种否认上帝存在的学说来讨论无神论的地方，他的做法是十分富有启发性的。虽然我们可以猜疑他是接受托马斯主义关于上帝存在的那些证明的（这些都是在逻辑上站不住的），但他却并没有企图去证明上帝的存在。相反地，他试图去论证无神论实际的可怕后果。无神论之所以错误，是因为若始终一贯地照着它生活下去，就一定要导向自杀。“无神论的每一绝对经验，如果为人们自觉地和严格地遵循的话，就会因为引起它在心理上的幻灭而以自杀告终，这不是出于偶然，而是出于铭刻在事物本性之中的一种严格必然的效果。”（《真正的人道主义》，第 53 页）

即使那是无神论的一种实践上的后果，也不会由此证明无神论是错误的。但是马利坦先生为什么坚持说，前后一贯的无神论由于一种严格必然的效果而导向自杀呢？马利坦先生的推理是如此令人吃惊地糟

糕，以致即使用辩护论的利益也难于加以说明。他是逐字地和完完全全地把陀思妥耶夫斯基所著《着魔者》中疯狂的吉里洛夫的论证照抄了下来。“如果上帝存在则一切事物都靠他，而我不能在他的意志以外做出什么。如果他不存在，那一切便都靠我，而我一定要发挥我的独立性……三年来我曾觅求我神性表现的属性，而我已发现了它；原来我神性表现的属性就是独立……我将杀死我自己来证明我的独立和我那新的可怕的自由。”陀思妥耶夫斯基甚至丝毫没有从圣托马斯·阿奎那那里得到帮助，而被归功有了这种深刻的形而上学的卓见，即人必须信仰要么就是上帝存在，要么就是他自己就是上帝。如果上帝不存在，那么我就必须是上帝，而如果我是上帝，我就只能通过自杀来加以证明。

要板起面孔来接受这样一点是困难的，但是不这样办又会对马利坦先生高度的一本正经有失礼貌。那么，好吧。如果上帝不存在，绝不会由此就须得出一切事物都靠我的结论。为什么代替信仰一种神话的唯一其他选择就应该只是一种浪漫主义的疯狂的形式呢？即使上帝不存在，我仍还是以许多方式依靠着别的不靠我存在的事物和人的。如果存在意味着依靠某种事物，这也仍不会由此就得出我必须靠上帝的结论。如果存在意味着在某些方面对某种事物的独立，并不是由此就得推论出我必须在一切其他方面对一切其他事物都是独立的，即推论出我必须“绝对独立”，不论这绝对独立意味着什么。而且如果吉里洛夫的绝对独立要求他自杀的话，那么一种神的力量的绝对独立，要是作类似的了解的话，就也得要求它自杀。

这一整套参照陀思妥耶夫斯基的说法都是不幸的，而且根据不止一种理由是如此。陀思妥耶夫斯基的反动天才的理智形式，虽为怜悯心所软化，却不是像在马利坦先生著作中的那样，受到那种并非出于理论上的推动而装出趋向自由主义和民主的姿态的连累。而且他的心理上的洞察力，甚至比马利坦先生所觉察到的更为深刻地看穿了那些想为基于武断的信仰各种信念寻求逻辑理由的人们那种诡辩的强辞夺理。

马利坦先生从吉里洛夫那里抄袭来的以无神论蕴涵着自杀结论的诡辩，陀思妥耶夫斯基是把它放在一个疯人的口中的。而那种认为信仰一个全能而仁慈的上帝就导向在一个恶的世界中自行毁灭的、看来似乎更有道理的诡辩，陀思妥耶夫斯基则把它放在他小说人物中智力最强的伊万·卡拉马佐夫的口中。伊万是这样的一个信仰者，他的欧几里得式的理解力不可能懂得，为什么无辜的人在一个为全能与仁慈的上帝所创造出来的世界中应该受罪的理由。由于他推翻了神学家们对恶的存在所提出的一切辩解理由，他便作出结论说，“阿廖沙，我不是不接受上帝，我只是最尊敬地把那名片还给他”。不论是吉里洛夫的诡辩还是卡拉马佐夫的诡辩，都不会在讨论上帝存在的论证中有任何地位的。

那个恶的问题对自然主义者来说是不存在的。对那些是真正的自然主义者，而不是一种仁慈的自然辩证法的信徒的马克思主义者来说，也同样是不存在的。当马利坦先生为了马克思主义的无神论而加以斥责的时候，他因而就把攻击目标转移到另外一种据称是不信仰上帝存在的后果，即其关于人和人类本性的无神论概念。

关于人的“无神论”概念之所以被认为根本不合人性，是因为它把人看作一种自然的和社会的生物，而不是一种有人格的生物。它为“集体生活的一元论”而牺牲了人，这种一元论只是在剥夺了人所不可缺少的尊严之后才赐给他繁荣幸福。照马利坦先生看来，马克思主义的人道主义是以这样一种哲学行事的，这种哲学把人类当作为经常不变的生物需要和各种变化着的历史需要以向性作用的方式所决定的。我们永远不可能从这种哲学引申出人类自尊和人类自由的意义，而这些都是天主教完整的人道主义的核心。

马利坦先生要是知道了马克思正是以他当作精神的抽象观念来处理的人类尊严和独立性的名义，不仅排斥了自由资本主义而且也排斥了天主教，也许将会感到惊奇的。马利坦先生是有他的先驱者的，那就是驾凌他之上，也驾凌那整个一群没有他那样精细的德国渺小的国教顾问

之上的伟大的拉梅奈*。在一次拉梅奈怂恿工人阶级和教会及君主联合起来反对自由资产阶级时，马克思曾扼要地回顾了一下用了18个世纪发展起来的“基督教的社会原则”。

> 基督教的社会原则曾为古代的奴隶制进行过辩护，也曾把中世纪的农奴制吹得天花乱坠，[9]必要的时候……也还可以为无产阶级遭受压迫进行辩解。基督教的社会原则宣扬阶级（统治阶级和被压迫阶级）存在的必要性，它们对被压迫阶级只有一个虔诚的愿望，希望他们能得到统治阶级的恩典。基督教的社会原则把国教顾问答应对一切已使人受害的弊端的补偿搬到天上，从而为这些弊端的继续在地上存在进行辩护。基督教的社会原则认为压迫者对被压迫者的各种卑鄙龌龊的行为，不是对生就的罪恶和其他罪恶的公正惩罚，就是无限英明的上帝对人们赎罪的考验。基督教的社会原则颂扬怯懦、自卑、自甘屈辱、顺从驯服，总之，颂扬愚民的各种特点，但对不希望把自己当愚民看待的无产阶级说来，勇敢、自尊、自豪感和独立感比面包还要重要。基督教的社会原则带有狡猾和假仁假义的烙印，而无产阶级却是革命的。（《马克思恩格斯全集》，德文第1版，第6卷，第278页）**

在这里是有玩弄辞藻的东西的，而且显然没有能正确地估计基督教异端运动的积极成就。但是这里也和别处一样，马克思关心的是维护人类的人格——它的尊严和独立——而一方面反对庸俗的唯物主义的见解，另一方面又反对极权主义的唯灵论见解。在马克思看来，人不是生来就有“灵魂”或“人类的人格”的。他是获得它的。马克思的社

---

* Felicité de Lamennais(1782—1854)法国神父，政论家，基督教社会主义的思想家之一。——译者注

** 译文见《马克思恩格斯全集》，第4卷，人民出版社1961年版，第218页。——译者注

会哲学便是想来发现一切男女能在其中发展有意义的人类人格的社会、文化和教育条件，并促成其存在的一种企图。马利坦先生关于一种可以在物质的、生物的、历史的和文化的条件之外而独立存在的“人格”的信念，是一种坏的心理学和更加坏的形而上学的后果。

马利坦先生断言马克思的宗教批判是马克思全部哲学门径的基础，那是对的。他把宗教批判同无神论混为一谈则错了。他没有了解，究竟在哪种方式上马克思的宗教批判才是他一切其他批判的基础。马利坦先生对于马克思反宗教立场的这条线索，同其他甚至有更大敏锐性的社会见解的线索一起，都未能恰当地理解。我们知道马克思曾不断地指责那些像布鲁诺·鲍威尔*和麦克斯·施蒂纳**等公开自认的无神论者，都没有使自己摆脱宗教的教条。他虽然把费尔巴哈看作比任何一个青年黑格尔分子都高明，却也以同样的理由责备了他。为什么呢？

答案是：在马克思看来，宗教态度的本质当在那种实体的方法(method of hypostasis)中去寻找，不管被实体化的对象是什么。在马克思看来，任何引进这样一些抽象概念的做法都是宗教的，这些抽象概念的根源和所指被说成是先验的而不是历史的，而且大概是用直觉而不是用它们在具体经验情境中的功用来检验的。真正说来，它就是一种超自然主义。马克思的分析方法是科学方法，用以揭露那些因为引进了不可分析的抽象概念而被掩盖了的人的问题和利益。他总是在问：那些非现世的和非经验的教条，其现世的和经验的基础是什么？在神学的抽象概念中，他看到了掩盖着特殊的历史需要和组织需要的一种语词拜物教。在法学的抽象概念中，他看到了掩盖着社会上真正的权力分配的一种原则拜物教。在经济学的抽象概念中，他看到了掩盖着人们今天受着他们自己所创造的那种生产力的支配这一事实的一种商品拜物

* Bruno Bauer(1809—1882)，德国唯心主义哲学家、青年黑格尔派最著名代表之一，资产阶级激进分子，1866年后成为民族自由主义者。——译者注

** Max Stirner(1806—1856)，卡斯巴尔·施米特的笔名，德国青年黑格尔派的哲学家，资产阶级个人主义和无政府主义的思想家之一。——译者注

教。每一套抽象概念都伴随着一套实践。这些抽象概念既然都是非经验的和非历史的，因此正只有依据这些实践才能指定它们的意义。凡是在崇拜抽象概念的地方，不论在神学、政治学或物理学上，科学(唯物主义)方法的任务就在于查明首先引进这些概念的具体情境，在于注意观察它们所建立的实践(praxis)，以及它们在阻止遇类似情境时采取更为有效的行动方式方面嗣后的发展。

马克思的无宗教信仰是在于他对抽象概念的科学批判，而不是在于许多马克思主义者和大多数非马克思主义者往往同样混淆不清的村俗无神论。这种对抽象概念的批判构成了对马利坦先生的哲学和神学的最严重的挑战。因为它斩断了一切教条的老根，特别是那些以所谓成比例性的类比知识为基础的教条的老根，并且揭露出这些教条乃是系统地培养起来的蒙昧主义的概念工具。

我们且拿马利坦先生的神学所那么需要的神的创造世界这一教条来作个例子。创造是一种自然的和历史的过程，而且在它通常的意义上还包含着一种目的或一种意向，或包含着这两者。当我们说一个人在创造的时候，我们指的是：在时间中、运用在一定地点所给予的工具——即使这些工具可能是先前被创造出来的——而加了在行动前已存在的物质的一种行为。在马利坦先生看来，上帝是把世界连同先在的物质和创造的工具一起创造出来的。怎样来理解这种创造呢？不是用隐喻，而是用类比。创造在隐喻上的意义，显然是像我们谈到“创造的春风”的时候是从人们的活动引申而来的(或是谈到“微笑的天气”是从“微笑的人们”引申而来的)。然而把类比的创造概念适用于上帝，它的意义却在原则上不是从人们的创造性活动引申而来，也不能把它还原为这种活动的。神的创造和人的创造也不是两种不同的创造方式，因为在这种情况下“创造”作为一种名词来说，就会有一种同一的而不是相似的意义，而且这里的问题乃是“创造”一词的分析，而不是本身意义不易捉摸的“神的”一词的分析。

严格地说，我们若不是使上帝须受到和我们用于空间时间中的创造

物者同样的经验方法的检验，我们就不可能对上帝的特性有所述说，这种特性的意义是从人类活动中引申出来的。如果我们这样做，上帝就被拟人化，而对他所做的一切陈述便都变成虚妄了。如果我们不这样做，就没有可能的方式能用以检验关于上帝的陈述，这种陈述便变成毫无意义。为了脱出对上帝不是做虚妄的陈述就是做无意义的陈述这种两难困境，便引进了那种成比例性的类比，因为它使神学家们可以说，我们对上帝的认识是“不充分的”。但是这毫无裨益，因为如果就字面上来看“不充分的”这一概念，既然它须预先假定有某种对上帝的真正认识，其见解便自相矛盾；而如果作为类比来看，则整个见解就是以未决问题为论据的窃题论证。

对马克思来说，对创造或任何其他抽象概念作理智分析的功用是在于终止奥秘：对马利坦先生来说是在于使心灵准备好来接受奥秘。从奥秘到奇迹只需一步，而从奇迹到权威则又是一步。如果想起，在马利坦先生看来，我们对上帝的类比知识尽管有它一切的不充分性和局限性，但仍是比我们所有的任何其他知识都更可靠，甚至比我们对“自己心脏的跳动”的知识都更加可靠，则他在科学方法脸上抹黑到了何等地步就变得很明显了。

第五节　附录：一个评论和答辩

在我看作是对上述的一点所作出的答复中，马利坦先生用下列一段话作了回答：

> 一个为许多愤怒情绪所蒙蔽的批评家曾指责我把英国和法国说成是两个古老的基督教国家，并指责我叫人想起创造欧洲的力量是以福音为它最纯粹的源泉，其实我在几本较早的著作中都谴责了现代资本主义的不人道……他在什么地方看出我把早在资本主义制度

到来以前很久就已形成文化传统的两个国家和资本主义制度混淆起来的呢？（见《十个月以后》，载 1940 年 6 月 21 日《共和国报》）

马利坦先生显然没有能把握住争论的焦点。我反对的，不是他在目前的战争中捍卫民主的事业。也不是提及英国和法国为“古老的基督教国家”这一论点的历史准确性。我在过去和现在所的确反对的，是他用来支持英法两国的事业的理由，用来回溯这两国是古老的基督教国家那种事实的理由；其实直到大战爆发为止，他批评这两国违犯“真正的人道主义”原则，甚至几乎是比他对意大利、德国和俄国所作的批评更加严厉。英国和法国是古老的基督教国家是无可否认的，这同它与目前的冲突不相干也是无可否认的一样。难道意大利和德国毕竟不也是早在资本主义制度到来以前很久就形成其文化传统的古老国家吗？如果英国和法国未曾投降，是在为基督教的文化传统而作战，而如果意大利和德国则是为反对这种传统而作战，那么意大利和德国的天主教教会为什么为领袖和元首的反基督教武装祝福呢？而这是得了马利坦先生那种庇护性的理解的好处的！

真相是意大利和德国正在从事一种文化上和政治上的反革命，来反对在英国和贝当以前的法国即使以不完备的形式却还是在实现着的法国革命的理想。马利坦先生为了一种不同的秩序概念，也反对法国启蒙运动和大革命的理想，更不用谈宗教改革的理想了。他坚持认为，正是这些理想和现代资本主义发展相结合，使基督教的风气堕落。由于他甚至目前在他的答辩中还把路德同希特勒联系起来，并断言德国人民除非使自己从这两方面的梦魇中解脱出来就不可能得到自由这一事实，在马利坦先生的见解后面潜伏有神学的 parti pris(成见)是很显然的。

作为一个相信一切自由主义者、进步人士和社会主义者的职责是在其反抗希特勒主义的斗争中支持资本主义的民主国家的人，我极不满意为这种支持提供一种神学动机的努力，其理由就是它在理论上没有想好而在实践上是能引起分裂的。要证明这种支持的正当性，有一个比这

妥当得多而且更能起团结作用的理由是给战胜希特勒至少提供一种机会，如果民主的政治形式被保存下来的话(一个艰难的而非困难到不能克服的任务)，可以使我们的制度越来越与伟大的美国梦想的诺言相一致。美国梦想中的理想在实质上仍是同法国革命的理想一样的。两者都是以马利坦先生所敌视的一种政教分离的类型为前提的。

批评资本主义对广大群众物质、文化和心理生活的影响，同想要保存和扩展在西方文化的信仰和工作中任何真正民主的东西的一种勇敢的、甚至是壮烈的愿望不是不相容的。因此我并不认为，在支持英国的反抗希特勒主义的生死斗争(这也是美国的斗争)时，我也就是在支持那个国家此刻所盛行的任何经济和社会方面的实践。我也并不就是相信了一个虔诚而无批判力的英国拥护者在不久以前所作的宣言："英联邦是正义和自由之花，它是圣经而不是刺刀的产物。"大不列颠是一个资本主义国家，它是一个帝国主义的帝国。但是它也是一个政治上的民主国家，并且有着一个民主国家所包含的一切。希望保存它现有的东西，及其广大的各种各样的自由，用不着神学上的或其他方面的美丽词藻，就足以证明对它所作的支持是正当的了。要想制止法西斯主义的蔓延并在这种斗争的过程和后果中把民主扩展到它的生活的其他方面和全部国土这种进一步的希望，就应该正像它已鼓舞了英国工党那样，鼓舞民主的社会主义者去争取斗争中的领导权。

这种政策也许会失败。但是那些批评家应当在对它谴责之前提出一种现实主义的和实际的其他可行办法。[10]

注　释：

[1] 为蒙哥马里·贝尔吉洪(Montgamery Belgion)先生所描述。[贝尔吉洪(生于1892年)是英国的一个记者，第二次世界大战时曾加入英国空军，1941年在希腊被俘，战后为欧美各大杂志写稿，著作很多。——译者注]

[2] 纽约查理·斯克腊布纳公司(Chas. Scribner's Sons)1938年版。我之所以环绕这本书来集中提出我的论证，是因为这是我所能获得的最近的一本书。

[3] 这也是著名的天主教历史家埃·纪尔松(E. Gilson)的看法。"要来反对马克思主义[斯大林主义]的那种对于积极的和教条式的真理的虽然粗陋然而基本上正确的迫切愿望，我们的没落哲学[一切非托马斯主义的哲学]的怀疑论是没有什么取胜机会的。在我

们许多同时代人的心目中，像实际存在那样的怀疑论是应该摧毁的，他们之所以接受马克思主义是因为这是他们所知道的唯一的教条主义。”（见《哲学经验的统一》，第294页。）

[4] 马利坦先生思想的真正秘密就是这些思想在组织上的正统性质。他关于新的基督教世界的概念是怎样地富有正统性，通过把他在天主教方面的立场同麦克斯·舍累尔(Max Scheler[1874—1928]是德国资产阶级唯心主义哲学家，属现象学派。——译者注)的立场作一比较就可以推测出来(参阅《论人类永恒的东西》[Vom Ewigen im Menshen])。舍累尔力求使天主教同社会主义为了一种新的欧洲文化的利益而结合在一起，办法是通过在社会主义国家中指定给天主教一种教育和精神化的职能，而不是通过赋予教会一种在政治控制上的地位。作为一个奥古斯丁派(Augustine[354—430]是北非洲希波主教，为“教父”之一，宗教蒙昧主义的疯狂宣传者，号召教会残酷镇压异教徒。今天西欧和美国的一些反动资产阶级哲学家与社会学家，特别是天主教代理人，极力企图复兴奥古斯丁的仇恨人类的蒙昧主义。——译者注)，他对个人灵魂与上帝之间的直接关系比教会的中介作用更为重视。因此，他能信奉一种不用极权主义的天主教。但那一定是一种异端的天主教。阿奎那对教会作为一种组织来说，在天主教的理论和实践上的核心地位是不容人置疑的。“教会的实践具有最高的权威，而且我们必须在一切事情上都受它支配。即使是天主教导师们的学说也都是从教会得到它的权威的。”所以我们必须对教会的惯例保持着比对一个奥古斯丁或一个雅洛姆(Jerome[331—420]是拉丁世界教父之一，首先把圣经译成拉丁文。他是一个强烈而疯狂的护教论者。——译者注)的权威更高的尊敬(葛拉布曼所引参考书，II，A. 7，《阿奎那》，第50页)。

[5] 究竟什么时候教皇是在从宝座上(ex cathedra，意即正式以教皇的身份。——译者注)发言，除了教皇自己之外，没有人真正知道。然而为了一切实际的目的，教皇的通谕不仅对信徒的行为，而且对他们的宗教的认可也是有拘束力的。“通谕不一定是从宝座上作的声明，然而教皇是可以照那样的方式来作规定的，要是他愿意这样做的话。信徒必须对通谕给予一种内外如一的宗教的认可，并给予服从和尊重。”[见亚迪斯(Addis)和阿诺德(Arnold)合著：《天主教辞典》，第298页(着重点是我加的)。参阅波英德(Poynter)：《天主教和社会学》(载《19世纪和以后》)，1940年1月。]

[6] 马利坦先生所引天主教教会曾获得意大利法西斯制度支持的唯一具体的证据是这样的事实：“巴里拉儿童团曾经被迫把星期日让给宗教和家庭享用。”这就在一星期的其他日子里减轻了这些怀抱中的孩子的法西斯化。马利坦先生也许还能引证另一个事实：墨索里尼并没有对秘密警察所处决的人撤销其照基督徒仪式殡葬的权利。

[7] 自从上面这段话写好之后，意大利已参加德国一方对盟国作战，而意大利的教会已为墨索里尼的武装部队祝福了。

[8] 这不要被解释为对马利坦先生保卫民主国家的反希特勒主义事业的批评，而只是对他所提理由的一种批评。参阅本章附录。

[9] 这种判断曾为卓越的中世纪历史家古尔敦(G. G. Coulton)在他所著《中世纪环顾》(Medieval Panorama)(1938年)中用更为清醒的语言所确认：“教会从未为反对农奴制原则而斗争，也正如它从未为反对在罗马帝国统治下的奴隶制原则而斗争一样。”(第86页)

[10] 对这几点的进一步仔细探讨，参阅我所写的《纳粹主义是不是一种社会革命?》和《社会主义、常识和战争》，载1940年7月20日和9月2日的《新领袖》杂志。

第七章

什么是马克思主义中活的东西和死的东西

对于马克思主义同对于基督教一样，很容易说，它是从来也没有被试验过的。谈到基督教，这种说法是有一些道理的，因为照字面意义来解释，对它是决不可能用试验的。但是马克思主义，照它自己所骄傲地宣称的来说，不仅仅是一套观念，而是一种历史运动的理论表现和指南。它的正确性只能在历史的实践中得到检验。如果那些事件对它淡漠地过去了，那就是说，既不加以证实也不证明它不正确，人们就仍可以诉诸理论的纯朴的完整性，因为这些理论既从来没有为人所了解，也就从来没有按照它来行动过。然而这样的一种诉求就等于是坦白承认这些理论是在历史上不相干的。而马克思主义有一句很好的名言是说：凡是与历史理解和行动的目的无关的，就是历史上毫无意义的。因为马克思主义作为完成社会主义的理论和实践来说，它主要不是一种理解历史而是创造历史的方法。

第一节　马克思主义的危机

马克思主义运动在全世界的分崩离析也许只是暂时的。但是目前

这种运动之被遮蚀已几乎达到全部黯然无光。马克思主义的“破产”、“崩溃”、“堕落”，成了无数的论文和书籍的主题。甚至早就把它的“尸体解剖报告”都写好了，虽然那还是过早的。这种批判性著作的浪潮本身就证明它很少关心实际状态。从一种观点上看，它正表明马克思主义的理论，就像那些常常为人宣布已经死亡而又必须一次又一次地来埋葬它的一切主义一样，是有相当的活力的。

关于马克思主义的分崩离析，更加给人深刻印象的证据当从直接考察马克思主义运动对当代社会和政治事务的日趋衰颓的影响来得到。这样的一种考察将证明已经丧失的不仅仅是物质力量和战略阵地。在某些把社会主义理想的正确性认为不成问题的地方，对这种理想的信心已遭到无形的破坏。世界各国的马克思主义运动，似乎已在一个世纪中首次丧失了先前几次危机中支持着它的那种认为有了方向和充满信心的感觉。阐述信仰和理论的论文已都被放弃，而只是匆促地去杂凑一些只能在一天、一周或一月内起作用的口号和公式了。

历史本身已变成了马克思主义理论和实践的最致命的修正主义者。在马克思的时代就早已陈旧的那些幻想已被粉刷一新，而把它们建立为政治实践的指南。其他以正统派自豪的人们，当他们从反动的残暴打击中跑出来的时候，被迫说这一切都是按照马克思主义的原则发生的事件。不管是胜利还是失败，他们的理论都是对的。每一次的失败都是又一次的证实。托洛茨基写道，“各种事件都不是在不知不觉中抓住我们的，所必需的只是适当地去把它们解释明白而已”。

那种全盘否定和怀疑论的流行心情，也同无批判的重新肯定一样，不会有什么启发的。那些在盲目的愤怒中把抛弃自己的神的祭坛摧毁的人，恰恰是同那些仍然迷恋于其愚昧崇拜的信徒一样都是虔信的。他们将找到别的偶像和别的教会。他们将不会为自己做什么试验，来证明在马克思主义的学说中究竟什么是正确的，因为怕的是发现他们所视为珍宝的原来只是貌似金子的一块黄铜。

在这一章中，我所要探究的是当代马克思主义运动中那些显得肯定

不正确的理论方面，以及马克思主义的传统中那些广泛地来看仍然可以被结合到一种健全的综合中去的方面。这样的一种综合是不是被称为马克思主义的，就像这是不是“马克思的真正意思”的问题一样，是不重要的。

第二节　科学、理想和科学方法

大家都熟悉那句令马克思主义骄傲的话，认为它是“科学的社会主义”。不论它对科学的概念有什么局限性，马克思主义者要求成为科学的那种愿望，即他们以能被证实的证据为根据来对人和世界的本质作出判断和据以行动的愿望，是不成问题的。在马克思主义的文献中，科学知识和正确的知识是同义语。在把科学既作为一种文化的力量，又作为提出一种生活哲学所根据的基础来作口头的评价这一点上，从来没有一种民众运动比马克思主义还更强烈的。

正统派马克思主义的科学概念有历史上的、分析上的和功能上的三重局限性。任何事物要成为一种科学，其意义是由19世纪恩格斯的说法所决定的。这种说法是一种没有自然之神(Deity)的自然神论的世界观，其中像无限性、必然性、普遍性的那些名词都是在情感上自由而在理智上不精确的方式中使用的。科学的结论是受到颂扬的，而对它的方法却几乎没有什么研究。而且有的时候甚至就是这些结论，如在人类学和生物学上的，也都变成了马克思主义者心中的一些理智上的定见，尽管根据新的科学进步，有些结论都是无法支持的。

从分析上看，正统派马克思主义科学观的那些局限性都出于在方法论上的缺乏明确性。这种科学观可以断言，“马克思主义不是一种教条”，但是它从来没有弄清楚教条和假设之间的差别。它仰仗经验，但那不过是为了证实马克思主义的断言，而不是把这些断言加以检验。在战前或战后时期的经典著作中，我们要想找到任何一点指示，表明马

克思主义者准备接受什么样的经验的证据，把它作为构成对他们学说的一种甚至只是可能的反驳，都是徒劳的。但是对于什么可以构成任何特殊见解的可能反驳这一点没有一种明确的概念，我们就对什么可能会构成一种证实也没有明确的概念。在可能是的、想会是的、必然是的，甚至我们会喜欢它是的，这些东西之间，都没有作出适当的区别。“原因”、“条件”、“缘故”(occasion)，是被作为可以互相交换地使用的。通常未加界说的那种经济因素，在一种未加解释的意义上，被宣称为“归根到底”或“长远地来看”(这些说法也都始终未经分析)是“根本的”。

马克思主义科学观在功能上有其局限性，因为它阻碍了马克思主义者为自己弄清楚他们的目标、整串社会主义理想和促进这些目标所用的方法之间的关系。如果说马克思主义者对他们的社会主义理想是不自觉的，或者说他们明确地把这些理想同历史过程所产生的任何事物等同起来，那是不正确的。在第一次世界大战以前，马克思主义运动的宣传是灌注着道德热情和理想主义的。而如果说，随着布尔什维克的到来，这些理想是被看作理所当然的，而政策，要是也受到一种检验的话，也只是用它对夺取权力所起的作用而不是根据用以证明这种权力是正当的那些社会主义理想来检验的，这样说是正确的。在列宁看来，无产阶级的权力本身就证明它是理所当然的。国家的权力在事实上是不是无产阶级的权力，在他眼中除了他自己意识到他和他的党“表达”了无产阶级的“真正”需要之外，并不需要更进一步的证明。如果他有什么怀疑的话，他也就用他使反对派保持沉默的同样法令来加以解决。

回想一下二十多年前美国在战前的年代，我就想起甚至是社会主义运动中的年轻人也在政府所有制和社会主义之间作出了区别(那么地不变，看来几乎就是一种老生常谈的答复)。要是有某个新手把社会主义界说为一切生产、分配和交换手段的政府所有制，是会得到仔细的纠正的。邮局和给水工程是政府所有的；即使整个经济都是为政府所组织

并拥有，那也跟社会主义还差得远。我们惯常说的是：社会主义是基本生产资料的集体所有制和民主管理。世界产业工会的影响及其对国家的夸大了的不信任或许在这种态度中有所反映；但是不管我们的信仰有些什么原因，人身自由和文化自由的理想，社会民主和教育民主的理想在那时都被认为是社会主义所不可缺少的。

因此，那些理想当时是有的；但并没有那种用它们来观察形势判别风向的习惯，或是根据马克思主义者发现他们自己实际在做的事情而来修正这些理想的勇气。马克思主义者纵然有他们自夸为科学的哲学，却永远不会根据其所称出于情势要求的纲领和方法，来检查他们所宣布的目标，永远不会用他们在行动中的手段的后果来检查他们所设想的目的。不管他们干什么，不管他们所干的后果是什么，社会主义总是会有某种办法来实现并有一天能实现的一种正确的理想。因此，社会主义的理想是作为一种绝对的东西，作为某种不管现象如何而总可以保全的东西起着作用的。马克思主义者至多只是对向着有限目标的手段来说是科学的，而永远不是对终极目的来说是科学的，然而他们自己的理论却是强调目的和手段的相互关联性的。

这种害怕修正他们的理想的恐惧——这种修正，是以行动中的后果来理解和批判这些理想的过程中一个很自然的方面——一方面导致一种术语的拜物教，而另一方面在实践上又导致对社会主义的理想作了一种因为没有认识而陷于十分恶劣的修正。不管马克思主义者干了些什么或历史事件已变得怎样，社会主义是不得为人触犯、加害或怀疑的。它满足了一个梦想的一切条件。

人类将始终有梦想。梦有着它们足以给人慰藉的东西，而且有时和宗教一样，可以表现出一些有启发性的神话故事。但是把一种梦想错误地当作关于存在和历史的一种清醒的假设是疯狂的。在马克思主义中仍然是活的东西，或是说得更准确一些，在马克思主义者的思想中可以使之有生命力的东西，就是对一切社会梦想所作的科学批判的传统，由于这种批判，在这些梦想后面的希望都能按照其周围联系以及实

现梦想的可能性和代价来判断它是合理的或不合理的。只有在那个时候，梦想才成为理想。

传统的马克思主义在它经过科学的清洗之后将有多少被保留下来，是不可能在事先加以预断的。即使什么都不能保全，也未必就什么都不能利用。

第三节　对资本主义的批判

一切社会主义运动源源不绝的力量源泉是资本主义经济的不公平和不平等。贫困、不安全、失业、战争以及它们在文化上的影响，本身都不构成为社会主义作论证的一种论据，因为始终有这样一种抽象可能性，即尽管资本主义是这样糟，但社会主义也许会甚至更糟。但是这些因素确是一种咄咄逼人的论据，让人要去追求某种更好事物，而且只要马克思主义者能证明在资本主义之下不可能在这些方面有根本的改善，它们就构成反对资本主义的一切论据中最强有力的论据。

在剥去了它的价值学说的形而上学之后，马克思主义对资本主义经济的批判仍保有它的效力。在现有的社会和技术条件之下，资本主义生产在经济上不可能保证利润、就业，以及对劳动人民保证一种适当的生活水平，在这里“适当的”指的不是绝对地来看，而是相对于那些不是未加利用就是被毁坏了的潜在富源来说的。

在资本主义下使经济恢复发生效果的一切建议表现出三种主要行动路线的不同形式——根据马克思主义的理论，迟早它们全都一定是要失败的，因为它们不可能对资本的投资保证有利可图的报酬，而这种报酬乃是引起新投资的唯一诱因。

（一）按照工资提高价格。这可以对某种工业在有限时期内恢复利润。但是不久以后消费者购买力的衰落便导致生产过剩和经济萧条。按照价格来降低工资有同样的后果。

（二）按照价格提高工资。这就把利润率降至不能刺激继续生产的程度。它也加强了寻求节约劳动的方法，以便降低成本，而在较大的影响范围内导致技术失业。按照工资提高价格，同样也提高成本而减低利润。工资和利润两者同时提高或降低就彼此互相抵消。

（三）政府有大规模的支出而不广泛地管制价格和工资。这不是导向通货膨胀，便导向增税，从而降低利润和阻碍新的投资。

由此决不是就能推论出，资本主义是注定要遭到一种自动的经济崩溃。它可以摇晃不定地从危机走向危机，通过销毁物资、限制生产、军备经济，而且最后乞灵于战争来“解决”它的困难。整个的“衰退”概念是一种机械式的和不恰当的类比。从资本主义过渡到另一种的社会形式，如果是被造成的话，乃是一种政治的行为，虽然不仅是一种政治的行为。这是几乎所有的马克思主义者在纸面上都承认的。要是严肃地对待这个问题，就会导致政治上的预测不可能被设想为一种经济分析的必然结果或附加物。然而实际上不是在诚实地面对政治上的预测的困难，不是科学地来掌握这许多时间和理智行为的要求所许可掌握的各种有关因素，而是坚持那些顽固的理智习惯。未来是在一种简单化的经济一元论的基础上来胡乱说明的。不管政治气候是怎样地有暴风雨来袭的情况，总是以深信总有一天将使一切成为和平、富裕和自由的保证来安慰我们。

第四节　国 家 学 说

尽管有夸大的因素，以及关于国家最后消亡的乌托邦式信念，马克思主义的国家学说基本上是依据经验的。许多马克思的信徒们曾试图“证明”国家按照定义是统治阶级的一个工具；但是在马克思的著作中，这个命题是作为把对于立法团体、法院和行政权的特殊活动所作的分析加以概括而出现的。在有利益冲突的地方，并在这些争执的调节和

裁决显然是国家权力所从事的地方，探究国家究竟代表谁的利益来行动是正当的。而且在原则上，总是能对这样一种探究给出明确答案的。

不幸的是，很少对国家的活动从事经验的分析。这种分析充其量只能对不同历史时期给予不同程度的答复。对于国家“大抵”是或“在大体上”是作为统治阶级的一种工具的那种效果所作的结论，其宣传价值是很小的。更重要的是，这种结论同国家是不是在此时此地并就这种建议来说将为增进或打击一个特殊阶级的利益而行动这一问题是形式上毫不相干的。

在马克思主义者开始作经验的分析的地方，他们的工作通常有三重的缺点。他们即使不承认是在这样做，其实往往是假定只有经济利益决定国家活动；他们因此不是不估计到宗教利益、种族利益和地区利益的影响，就是把后者解释成仅仅是经济利益的伪装。他们对于构成一个阶级的是什么那个概念是那样含糊，以致不管证据是什么，它总能被硬说成是他们论点的一种证明。因此，如果农民们通过对立法者行使高度的压力而得以牺牲城市消费者的利益来赢得他们的好处，或是如果一个工业家集团由于撤销了某种歧视性立法而使他们的利益丧失给了另一个工业家集团，或是如果一种政府的公用事业或赋税政策使一个私人垄断组织蒙受不利的影响，或是如果一项有利于工人的劳动关系法案不顾雇主们有组织的反对而获得通过——这一切都被用来证实国家是那统治阶级的一种工具的观点。在这些情况下，它被解释成这样：“统治阶级”屈服于压力，以便逃避对它提出更为强烈的要求。但是“统治阶级”的能被迫使屈服这一事实，在理解国家的性质上恰恰同它所以屈服的理由有同样的重要意义。第三个最愚不可及的错误是假定在一种集体化的经济中，各种经济利益的差别就会消失，从而任何国家权力的必要性也就会消失。这就不仅是窃题论证的一个荒唐的例子了。它恰恰在最为迫切的要点上，即关于由无计划的资本主义在历史上所发展出来的自由和权利，怎样在有计划的集体经济中保存下来并加以扩展的问题上，把思想阻塞住了。

作为所有这些错误的基础的，是在可以被称为国家的实体性概念和功能性概念之间的一种重大的混淆。根据功能性概念来说，国家就是它的所作所为，而在任何特定的时期内，它通常的所作所为就赋予它一种阶级性。根据实体性概念来说，国家是由一整套制度所组成的，这些制度的本质是由阶级决定的，即使当它以最为不同的方式来表现这种性质时也是一样。立法机关、法院、军队、警察和民兵都不能因为行使不同的职能或为不同目的来行使职能而改变其性质。而马克思断言，一定的国度在一定的情况下，各种国家制度由于它们的传统和人事不可能行使职能来完成社会主义的目的，因此工人和他们的同盟军就不能停止在夺取国家机器，而必须打碎这种机器，这就历史上说可以是有道理的。但是列宁把一种特殊分析的结论转变为一种教条，并且断言现有的国家由于它本身的性质，永远不可能在任何情况下通过新的使用和新的职能来改变它的性质。他用这样的一种方式来给国家下定义，以致就排除了这一种可能性。结果是无论什么地方和什么时候，在特殊的历史情况和经验的分析之前，取得权力的道路都被宣布为取得双重权力的道路。这曾经是以一种叙述或预测的形式来掩蔽的一道命令。“到处建立苏维埃!”便变成了普遍的口号。

这一情况曾为能不能用和平方法来完成向社会主义过渡这一完全和它无关的问题所遮盖住了。从马克思的观点来看，它或许是可以用和平方法来完成的；但是不管用和平方法或不是和平方法，却总归是用民主的方法。根据列宁对马克思的修正意见来说，向社会主义的过渡是既不可能用民主方法，也不可能用和平方法来完成的。

第五节　作为工具的党

社会主义不是不可避免的。它乃是当客观情况成熟的时候要来完成的东西。但是怎样去完成呢？是由人们而不是由经济力量去完成。

人们可以自发地完成这件事情，而且对于他们所干的事，只有一种模糊的意识，或者可以处心积虑地并且通过组织去完成。我们所知唯一有组织的政治行动形式是一个政党的行动，这一事实并不因谈的是政治的“集团”或“社团”而有所改变。一个政党的性质和作用是这样的：如果有真正的其他可用来代替的行动方式，而通常是有这种方式的，则既可能使理想蜕化，也可能使工具败坏了目的。尽管如此，信赖群众的自发行动，把它作为一种代替的行动方式，来希望完成政治行动的值得向往的特色而不冒陷于政治官僚主义的危险，却是不明智的。信仰群众自发的和持久不变的智慧是十足的神秘主义。历史并不像一个巨大的轮盘赌用的轮子，可以一次又一次地让它转动，直到出来一个有利的号码为止。它也不是像大多数相信自发性的人所主张的那样，是一种仁慈的宇宙辩证法的展开。

因此，不论是好是坏，就社会革命是政治革命这一范围来说，这些革命都是由政党所组织的。它说明马克思主义的科学意图是好的，即对于用以领导社会主义运动的那种工具——政党——的性质的关切始终处于理论商讨的最前列。我之所以说科学意图，是因为在这里也同别处一样，每当涌现出结论，其含义似乎威胁着目的（政党就是为了这些目的作为一种政治工具来使用的）时，科学的分析便突然止步了。关于社会主义政党的以及它对阶级的关系和它的领导使命的概念上的分歧，曾被证明是俄国的热月[1]的一切原因中最致命的原因。党只被了解为能用以赢得政治权力的工具，而不是被了解为能用以达到社会主义的工具。

马克思主义运动，特别是它战斗性最强的一翼，尽管关切组织的问题，却表明它本身特别不知道对于用民主方法来发生作用的社会主义，及一个职业革命家的政党这一概念所具有的影响远大的危险。它的眼光所注视的，是怎样能尽快地把权力从掌权的那些人手中夺过来的问题，而不注视这样的一种观点对社会主义所造成的后果。根据这个观点，一个少数的政党，通过它自己的一纸命令就构成一个阶级的先锋

队，而这个阶级本身又“表达”了人类的利益。工团主义者和无政府主义者所作的警告，莫斯卡*、帕累托和米歇尔在俄国革命以前的深刻的论据，马尔托夫**、罗莎·卢森堡***等等在俄国革命以后所作的批判——都被漠视了。有些共产党内的反对派分子曾对布尔什维克以党的专政代替了工人阶级民主的作法中所包含的对政治领袖的迷信提出警告。列宁对他们所作的答复，他说，“是党专政还是阶级专政……单是这种问题的提法就已经证明思想的混乱到了不可思议的无可救药的地步”。他又说，把领袖专政和群众专政对立起来，“实在是荒唐和愚蠢得可笑”。比这更糟，那是“为了资产阶级的利益而抛弃党的原则和党的纪律……那是执行特务挑拨者的工作”。[2]

列宁的天真想法所反映的，是他无力去想象他的对于工人的最大利益的概念能在事实上同工人实际的最大利益有所不同。他的愤慨是对批评的一种反作用，由于他天真的救世主式的信念，他除了把这种批评当作对他个人的光明正大的一种攻击之外就不可能有其他的解释。斯大林就是列宁为他这种天真想法所曾付出的代价。而且如果我们想起列宁自己所喜爱的一句箴言所说，“一个政治领袖不仅要对他的领导方式负责，而且也要对他所领导的人们所作的事情负责”，那列宁对斯大林所负的责任便是绝对的。由于具有这种天真想法，列宁指责工人反对派在苏维埃内部为争取更大民主而作的斗争乃是在试图推翻苏维埃政权，是完全合乎常情的。列宁主张任何一个背离了一贯的共产党路线(如他所解释的)的人，一定终于成为一个喀琅施塔得的叛乱者****，而每一个喀琅施塔得的叛乱者，当他以前帮助布尔什维克的时候是一个“革命的英雄”，现在却不自由主地成了一个白卫军。[3]

---

* Gaetano Mosca(1858—1941)，意大利政治学家。——译者注

** 这是俄国孟什维克首领之一，1920年逃亡国外(1873—1923)。——译者注

*** 这是杰出的德国和波兰工人运动的女活动家，德国共产党奠基者之一(1871—1919)，与李卜克内西一同被反革命分子所残杀。——译者注

**** 这是1921年在喀琅施塔得发生的反革命叛变，企图以“不要共产党人参加的苏维埃”的口号来掩盖他们搞资本主义复辟的阴谋。——译者注

这种头脑简单的丑事的一个最后例证将表明列宁所曾准备到达的程度。在新经济政策被引进俄国之后，西方社会民主党主要的理论家之一和坚决反对干涉俄国事务的一个人奥托·鲍威尔*曾写道，“看他们在退向资本主义；我们一向说，他们的革命是资产阶级性质的”。列宁对此曾愤慨地大声叫喊说：“无论孟什维克或社会革命党人，都在宣传这些玩意，他们听到我们说要枪毙进行这种宣传的人，都感到惊奇。”[4]我们不知道，工人阶级反对派为了他们的主张而实际被杀害，是不是比列宁对他们实行杀害时的自以为是的态度更为令人厌恶。

可以代替列宁主义的政党概念的另一种选择不是传统的社会民主党的政党概念。后者所假定的是：一个献身于改造现有社会的英勇任务的党，是能以那些资产阶级的党——对它们来说政治大体就是一种买卖——所特有的同样的组织形式、同样的假期空闲时间的活动、同样的对选举收获的评价来取得成就的。可以代替列宁主义政党概念的真正另一种选择是：一个既不降低纪律，又因更善于同时把握科学方法和民主程序而在纪律上更为灵活的党。它的任务将是以这样一种方式指导有组织的为社会主义而进行的斗争而不是对它发号施令，以便使“夺取政权”变成把那些在社会共同体中早就存在的民主制度和倾向加以展开的活动的一个方面。它承认并尊重艺术和科学对政治所持相对的自主性，因此就除政治之外避免了对什么东西都有一个“党的路线”的那种恐怖和愚蠢。它是围绕着原则建立起来的，而不是一种对领导的迷信。它的远景既不是血腥和恐吓，也不是水乳交融。它必须在现实主义方面毫不退让，这种现实主义无非是意味着一种应用的明智。因此它将没有那些作为党员的先决条件必须加以接受的理论教条。对它的信任将扩展到这样的一种程度，即准备估计到在走向胜利地完成社会主义的道路中，由它自身的组织活动所可能造成的、甚至是以最好的意图所造成的那些危险和障碍。

* Otto Bauer(1882—1938)是奥地利社会民主党和第二国际领袖之一。——译者注

第六节　革命的解剖

这样的一种政党概念至少必须面临两种严厉的批评。一种批评是从所谓社会革命的规律所引起的，根据这种规律除借助于为垄断政权而斗争的垄断性的党之外不可能使革命获胜。另一种批评是从另外一套心理和历史的所谓规律所引起的，根据这种规律社会党人（民主党人）可以获得胜利，但社会主义（民主主义）则永远不会获胜。我们将在这一节中讨论第一种反对的意见，而在后面一节中讨论第二种反对的意见。

认为有"社会革命的规律"。这种主张的困难是在于关键性名词的不明确，而一旦对这些名词毫无歧义地下了定义时，则在于它们实际所获证据的性质是没有决定性意义的。首先，必须不要把否认我们拥有可以检验的社会革命规律，当作是断言社会革命是没有原因的。原因的多种多样也许会这样复杂，以致我们不可能把它们归结为关于各种事件之间不变关系的一般陈述。而且，我们是把一种"社会革命"真正理解为什么呢？在严格的马克思主义的意义上，一种社会革命是在经济的生产方式中所有权关系的改变。然而大多数关于社会革命的议论却包括着并不包含所有权关系的改变的政治革命在内。即使是马克思主义者，谈到巴黎公社时也把它当作一种企图未遂的社会革命，虽然它并未对引进社会主义作过什么努力。

布林顿教授*在他所著《革命的解剖》中，企图用这样的说法来快刀斩乱麻地解决定义问题："我们所关切的这些运动既然普通都称作革命，那就可以再一次这样来称呼它。"这种办法的唯一而致命的困难是：我们对标本的选择既是那么地广泛，以致我们就能很容易地作出一种选择，它所揭露出的一套简单的齐一性会与布林顿教授所得出的十分

* Crane Brington(1898—　　)，美国当代的历史学家。——译者注

不同。如果我们对所有权问题采取一种功能性的提法，即与其根据一纸命令毋宁以实际的支配为根据，那么法西斯和纳粹的革命也必须被看作是社会革命了。德国和意大利(还有俄国)的官僚机构比任何资本主义民主国家中的资产阶级更加绝对地拥有生产工具。这两种革命没有进入布林顿教授所考察的视野之内，而且马克思主义者也很少考虑把它们当作他们社会革命规律的一种检验。革命只能通过为垄断政权而斗争的垄断性政党来赢取的任何“规律”，除了对早已选择好符合这个“规律”的例证之外是否能得以确立是很成问题的。

十分有兴趣的是：马克思主义的“历史规律”概念使得作出这样一种概括成为冒险的事。马克思不否认有些生产规律是对一切时代都有效的，而且如果没有这种规律，生产就在任何时代都不可能。但是他坚持“一般地决定生产的种种条件必须区别开来，以便不致因见到统一(这是因为主体是人，客体是自然，这总是一样的)就忘记了本质的差别”。[5]这些一般的生产规律并不告诉我们奴隶制度、封建制度或资本主义的经济规律究竟是什么。同样的，即使有社会革命的规律，也不一定因此就能得出资本主义革命规律和社会主义革命规律是相同的这一结论。而如果有社会主义的革命规律的话，在那些像法国、俄国、中国和美国那样不同的国家中，也不一定需要有相同的形式。

这一切都被列宁主义者所忽视或漠视了。不难证明，他们如何赢得政权的概念是拿他们对 1789 年、1848 年和 1871 年(公社)的法国革命，以及 1905 年企图未成的俄国资产阶级民主革命的研究来作根据的。布林顿教授硬说“布尔什维克之用革命的‘科学’研究来指导其行动的程度，似乎并不比独立派人(克伦威尔派)，或雅各宾党人更大得可观。他们仅仅使一种老的技术适应于电报与火车的时代罢了”。这种说法是大错特错的。事实上，布尔什维克的一切主要的观念都是从他们所想象的对已往资产阶级革命的“科学”研究中得出的。当然也有随机应变的因素，包括公开否认他们的原则，以及其他的马基雅弗利主义。但是，这也是由他们的组织理论作好了准备的。在布尔什维克

胜利之后，他们的理论便成为共产主义国际一切党派的经典学说。他们在纸面上是充分灵活地说，既然俄国革命的条件不可能在别的地方重复，别的国家便会在战略和策略上有相应的区别。但是在事实上，同一时期总是用同样的策略路线，直至用同样的口号和措辞的细节来强加于所有的国家。

布尔什维克的成功决不证明他们的理论是科学的。因为他们所赢得的是权力，而不是社会主义。即使他们完成了社会主义——从他们的方法来看，这是一件极端不像会有的事情——这也不会证明他们的方法可以在别的地方成功。

当列宁主义者谈到革命规律的时候，他们还忽视了另一件并非不重要的事情。这在布林顿教授的《革命的解剖》那本书中也被忽视了，这书是机智而值得一读的，书中对一切有关社会革命的问题，可就是重要的问题除外，都显出有真正的洞察力。这就是对于指导那些领导社会革命的人们关于这种革命所用以斗争的方法的理论所具有的知识的影响。在世界上任何一个国家，凡是布尔什维克关于夺取政权的理论已为其政敌所知的地方，如果布尔什维克仍照其理论行事，他们就在那里也未必会重新获胜了。当然，今天的斯大林主义者不过是苏联的边境保卫者，除非如果是并且当保护俄国官僚政治成为必要的时候，他们对夺取政权是不会发生兴趣的。但是其他各类的列宁主义者，恰恰因为他们不科学地忽视了每种历史情况的特殊因素并低估了知识和无知的历史影响，是注定要失败的。

第七节　权力拜物教

在莫斯卡、帕累托、米歇尔和诺马德(Nomad)的著作[6]中，提出了反对民主社会主义的可能性的最强有力的论据。如果我们想起这些论据是在极权主义兴起前很久，并且是在社会的乐观主义正像今天的悲观

主义那样普遍的一个时期里提出的，那它们便更加使人有深刻的印象了。因此它们为那些看来已至少有一部分证实的预测带来另外的重要性。根据最近的各种事件来看，这些思想家所采取的见解已在许多的地区重新流行了。如果它是有根据的，那么马克思主义的社会哲学便是一种有害的幻想，是一种乌托邦梦想的变种，无论在什么地方只要企图实现这个梦想便一定要使人类付出昂贵的代价。

莫斯卡的论点是一个简单的论点，而且让每个有过某种政治经验的人觉得它看来很有道理。它断言，实际上的政治权力从来不是以大多数的同意为根据的，断言不管是哪种的意识形态或领导人物，一切政治的统治都是一种有时和平、有时强制的过程，少数人就通过这种过程来在一切利益不可能获得平等考虑的情境中满足它自己的利益。如莫斯卡所说的："政治权力始终是而且也永远将是由有组织的少数人行使的，这些少数人已经和将会有随着时间变化而不同的手段来把他们的霸权强加于群众。"在和平的时代，那些手段就是公开的神话和合法的欺骗；在一个危机中则是暴力。无论得胜的是哪一方面，作过战斗、流过血并挨过饥饿的群众总是失败的。他们的"救主"就在新的神话的权势下变成他们的统治者。神话的各种形式是变化的，但少数人统治和剥削的基本内容却依然存在。这就是莫斯卡作为一切社会生活的一种"规律"而提出来的，除了对蠢汉、伪君子和政治领袖的候补人选之外，这种规律是能被证明满足一切人的。它是这样一种"规律"，每个政党都认为它对别个组织显然是正确的，而把它用在它本身时则就认为是一种污蔑。

莫斯卡的"规律"在帕累托的书中便以"特选人物的循环"这一原则出现。信仰社会的同质性是对糊涂虫讲的神话。根据帕累托的看法，各集团之间的差异，以及它们利益之间的冲突，比起唯心主义的哲学家大半根据定义发现的那种和谐来，总是更为普遍存在的。每个社会粗略地都分成两个阶级——一种特选人物，包括一切由于他们的力量、阴险、勇猛、财富和社会出身而享受公认为杰出的果实的人（狮子

和狐狸)；以及非特选人物，包括其他居民(绵羊)。特选人物依次再分成彼此互相支持的一种统治的特选人物和一种非统治的特选人物。一种统治的特选人物，同穷人一样，是我们所经常有的。每当其中有人缺乏活力、意志、训练和在非常时期使用暴力的准备，总是从非特选人物中找那些证明毕竟不是绵羊的人来作新的补充。当不发生这样的情况时，权力的控制便被一种以敌对的特选人物为首的革命从统治阶级手中夺走了。“历史是贵族政治的墓地”。可是将始终有贵族政治。权力可以是用人道、民主和自由的名义取得的。它只能由少数人来使用。

米歇尔通过比较更多从经验出发的考虑达到同样的结论。为了不管多么高尚的任何一种理想而行使的政治权力，是只能通过组织来赢得的。不管被设想为多么民主的一切组织，不可避免地势必要产生一种领导，而这种领导归根到底控制着组织。如果这种领导被击败，取而代之的不是一种发挥功能的民主，而是一种新的领导。因此，一切的民主运动都是自行失败的。这种运动是由于“寡头政治的铁则”而注定要失败的。根据这个铁则，“大多数的人在永久受保护的条件下都是悲剧性地必然注定要服从少数人的统治，而且必须甘心把一种寡头政治当作崇拜的偶像”。

为了清楚分析起见，我们必须在莫斯卡、帕累托和米歇尔关于过去和现在政治权力的实际使用和滥用所作的叙述性概括以及他们所提供的理论解释之间作出区别。作为叙述性的概括来说，在对各种政治上的统治形式的差别作适当注意之后，他们的结论大体上是正确的。的确，每一个政治组织事实上是由少数人操纵的。的确，关键性的谎言、诈骗和赤裸裸的暴力几乎总是一切政治统治的三种支柱。的确，一切成功的群众运动——即使具有民主的意识形态——都已在他们某种的基本原则上，而有时是在全部的基本原则上有了妥协。基督教、德国的社会民主主义和俄国的共产主义的历史，都以一种戏剧性的和集中的方式指明这一切和更多的事情。但是在说明这些现象并预测未来一定总是和过去一样的时候，莫斯卡退回到一种心理学的理论，把人性看

成是某种固定的、不依社会环境为转移的东西。他的几乎每一种主要的解释和预测都包含着诉诸一种原始的本性，这本性被了解为虽有不同的表现而在实质上是不可改变的。莫斯卡那种陈旧的术语，已经而且也能够通过改成为动的心理学和精神分析的语言而成为最新式的。但是占支配地位的假定是相同的。政治权力的规律被坦率地说成心理学的规律。它们都是从人的本性上不能改变的因素中产生的。莫斯卡有时毫不犹豫地把这些因素看作“邪恶的本能”。他就是从这种原罪的概念中得出他最可悲的预言的。

对帕累托来说，同样也是正确的；而对米歇尔来说，则在较小的程度上是正确的。帕累托关于残余的永久性的学说整个的意义被概括在这样一句话之中，即“世纪流逝而人性始终如一”。米歇尔由于从之推演出结论说，“多数人是永远不可能实行(民主)自治的”，便削弱了他的从一切政治组织中一切领导在技术上的必要性中得出的论据的力量。即使是勉强用过时的心理学名词来陈述命题的克伦 · 布林顿，也曾用下列的意见来结束他对革命的研究：“在某些十分重要的方式上，人们行为改变的迟缓，几乎可与地质学家所研究的那种改变相比。”布林顿不说“人性永不改变”，而是说“几乎是永不改变”！就对历史的理解方面来说，这样的限制是没有多大意义的。

从人性上取得的论据必须用以支持社会学上肯定民主社会主义是不可能的这一规律那种事实，是 prima facie(一眼看来确凿的)证据，说明这整个见解是**非历史的**。如果的确历史没有社会学是盲目的，那么社会学没有历史是空的，这也恰恰同样是确实的。为了论证起见，莫斯卡和帕累托所主张的一切，除去他们用未来的时态来说的以外，都可以承认。关于权力的真正的问题总是**特殊的**，总是植根于**特殊的**人民在**特定的**时间里的**具体需要**之中的。任何根据他们的(米歇尔是在一个不同的范畴中)关于社会斗争和革命是无益的这种发现而作出的结论都是一种 non sequitur(不能从前提推论出结论的)。它出卖了政治上的活力，因为培养一种抽象的猜疑，怀疑一切政治权力都会有暴行，往往就

是鼓励人们接受现存权力的惯常的滥用。就其关于革命无益的结论是有根据的这个范围来说，它也必须是从其他经验的、而非心理学的考虑推论出来的。米歇尔提供了某些这种考虑，但值得注意的是他并不把任何叫人无所作为或绝望的劝告放在这些考虑的基础上。

相信有一种性能的不变核心构成人性“本质的”性格这种信念，是以历史上得出的粗枝大叶的资料和一种错误的下定义的技术为基础的。习惯、历史传统以及社会制度，比任何一套天生的冲动、残余思想、本能或内心的迫切需要，在政治行为上都起更加重要得多的作用，而且对预测未来也更为可靠。把后者从它们的客观的文化背景中孤立出来，并在其中选出一种所谓统治欲、自私、战斗、恋爱或逃亡等等的冲动，便能把人性的范型切割得适合任何一种政治神话。在约翰·杜威所著的《人性和行为》中，这整个的概念已得到了决定性的反驳。

第八节　权力的使用和滥用

莫斯卡、帕累托和米歇尔的“规律”，当穿上了心理学的外衣时是没有经验上的保证的，尽管事实是如此，这些“规律”却能以起支持作用的历史证据来重新制定。它们用这样的一种方式来陈述，便对这样一些特殊的情境起适当的作用，在这些情境中，要在接受已给定的一种政治统治形式，连同它的已知的祸害，和争取有着新祸害威胁的一种新的政治形式之间做明智的选择是可能的。在这样的情境中，这些“规律”便对伴随着权力从一个集团移转到另一个集团而来的可能危险起指南或警戒的作用。于是任务就变成是设法谋取安全保障的一种任务——这是一种让人去实验，而不是让人去悲叹的机会。而大多数的安全保障并不就使那些偶然的事故不可能发生，只是使它们发生的频繁程度或致命的程度减少些。

有时因为政权的变迁所获社会利益的希望可能很渺小，以致在我们

对社会革命的危险的认识面前，我们很容易使自己迁就我们目前不管是多么惨的情况。举例来说，如果对于法国和俄国的革命的收获，所能谈到的一切就无非是如布林顿所歪曲臆断的那样，“要一次法国革命来产生那种公尺制和摧毁对封建主缴纳土地买卖税以及类似的封建弊端，或是要一次俄国革命来使俄国使用现代的历法和在俄文字母中摈弃几个无用的字母”的话，那么采取革命便会是罪恶的愚蠢的了。但是正如布林顿先生所清楚地知道的，革命的收获是更为广大得多的。这些利益是否值得为之付出那样大的代价，那是另一个问题。这种代价是否必要，那又是另一个问题。我们是否必须继续付出这个代价，或竟是付出更大的代价，则是第三个问题。

这些问题必须总是放在一种特定的周围联系中来提出。目前的周围联系是这样的：我们在其中必须考虑到要想完成民主社会主义可能必须付出的代价。在马克思主义者看来，其实是在任何一个明智的人看来，要解决那个问题必须先解决另一个问题：现状的代价是什么？如果那个代价是战争，则很难，但并非不可能设想随着在社会主义下的权力滥用所引起的生命、自由和幸福的任何丧失，将比一次大规模的战争中所遭受的损失更坏。进一步说，我们现在是正处在一个地位，能够更加适当地估计在社会主义下腐败和压迫的可能的根源，并建立起理论上和制度上的安全保障来防止它们。

对集体化经济的危险没有自觉的认识，和不承认对自由、批评、个人独立，以及其他一切我们同一种发挥功能的民主政治相结合的基本实践有建立保障的必要，那在我看来就丧失了争取社会主义的理由。因为这就会导向另一种变相的斯大林主义，而斯大林主义不管有什么可疑的成就，其代价是太大了。

我们现在转而对社会主义者必须保卫自己而来加以防止的那些危险作一简单的观察。在一个社会主义的社会——任何一种社会主义的社会——中冲突和可能压迫的第一个领域是经济生活的领域。那些以为只有在一种生产资料私有制度下才可能有经济不公道的无批判力的社会

主义者，对这一点可能感到震惊。然而，很清楚，在有限的世界中为有限的生物所行使的制度下，没有能对所有的人同等地供应一切的。恰恰同样重要的是：他们也不可能一下都得到同等的供应。因此不管社会生产力将达到怎样的水平，在生活水准上总将有某种的差别。否认这一点就是真正极端的乌托邦主义。总是会有差别的；而且因为有了差别就有冲突。冲突的种类、范围和激烈程度一般是取决于反映和协调不同的生产者和消费者集团互相冲突的利益的特殊机构的态度。在这些机构之中，有工人阶级和职业团体，工会和行会，这些都是指真正永远独立和不依赖于政府的。

在一个社会主义的社会中第二个可能滥用权威的领域是行政的领域。每个受委托负责作出可以影响其他人们的职业、快乐和一生事业的决定的行政官员，都是可以在行使职能中成为一个暴君的。行政所及的范围愈大，危险也就愈大。尤其是当迫切要求效率的时候，便很容易把不公道说成是一种必要的恶而用来骗人。这里的情况，也是无论这样做是变好还是变坏总须用设法制约和监督来对付的一种情况。在一种行业中的熟练工人的既得利益是必须公开承认的。在行政行为涉及公民权利或工业权利的地方，这些行为必须接受独立于党派之外而用民主方法选出的委员会的审查。

最后，有多种多样的个人的心理因素造成了压迫。是否有任何抽象的像嗜爱权力这种东西，是极端可疑的。是有一种对种种事物的爱好，要得到或保持这些事物就需要不同程度的权力。对某些人来说，权力的行使是对所受打击的一种酬报；对其他一些人来说，这是取得威望、荣誉的一种方式和一种自觉有活力或重要性的感觉；而几乎对所有的人来说，这是一种诱惑我们可以用它去偏袒我们所喜爱的和漠视我们所轻蔑的人的东西。每个人都有他自己的一张人名单，认为消除了这些人就会是对世界做了一件大好事。但是从这一切能推出什么结论呢？对于任何一个既非圣贤又非蠢材的人来说，没有什么需要大惊小怪的东西。这里同别的任何地方一样，一旦我们放弃了关于不变人性和关于

组织的进步或腐败的不可避免规律的教条，我们就可以做某些事情来缓和、抵消和建立起一些道德上与之等值的东西。

不管我们谈的是痛苦或是不公道或是权力，除非是对一个超自然主义者，并没有那个关于恶的问题这种东西，有的只是各种的恶。我们对于病态的权力欲以及这种欲望成长的条件、它所使用的工具和它借以隐藏在背后的神话知道得越多——并且我们越使这种知识公开——我们就越能更好地对付和克服权力欲的问题。怀疑论总是很现成的，但是在科学中它只是对积极性的麻痹。我们是需要有更多的知识，但是我们至少已有足够的知识可以来作一开始。

那种知识大部分是一种关于当避免什么的知识，主要是从密切考察德国和俄国得来的。很清楚，不可能容忍包括报刊和广播在内的教育工具的垄断。更加明确地说，一切教育活动的首要重点必须围绕着科学方法的逻辑和伦理观来转动。必须这样地来了解民主本身的意义，以便表明解决少数和多数之间政策冲突的理智分析方法是民主的不可缺少的部分。只有在不仅对物理控制问题，而且也对人的价值问题适用科学方法的一个社会中，自由和权威才能有幸福的共处。[7]

第九节　历史唯物主义

尽管在理论上承认历史中有多元的因素，马克思主义作为一种政治运动，却并没有得到对事实的科学研究的证实而就趋向于指定经济生产方式对政治和文化有一种压倒的决定性的影响。它没有觉察到，一个社会的经济组织往往是和政治统治与文化行为的多种不同选择可以相容的。这种失察促使它毫不感觉到其他因素的作用，包括如我们早已指出的知识和无知对未来的各种事件所发生的历史性影响。因此，传统的马克思主义，如果用它预测政治和文化变革的能力来作检验，就不是很成功的。说其他的社会学说也都未曾有更大的成功，这种说法也难以用来作为

一种掩饰，因为马克思主义自称是关于社会变革的唯一科学的理论。

对经济生产方式指定不相称的影响，可以举出两个明显的例证。直到最近为止，大多数马克思主义者一直是把社会主义的文化上层建筑——政治、法律，以及家庭、宗教、艺术和哲学——的性质作为一种简单的体系从社会主义生产的性质中推演出来的。如果说，他们"推演"出什么，在某种意义上说，那是一种夸大。更确切的是说，他们对这些问题是认为当然的。生产关系的改变，它本身就保证社会生活，甚至保证人的灵魂会变成和谐、公正和自由的。凡是对社会主义共和国的组织、对文化和教育方向的问题、对集体主义问题的可能性的关切，都充其量被当作热衷于空洞的可能性的浪费时间而被打发开了。这样一类的思考往往被认为是妨碍了争取政治权力的斗争，而不是就它们对于为达到民主社会主义的理想而进行的斗争必须采取的方式所发生的影响来加以估价。

如果说出真情的话，在那些经典解释者的著作中，历史唯物主义理论本身的论述就吃了几类意义模糊的苦头，从而使它难以知道怎样检验它的正确性。在其中可以提到：生产关系和生产力之间的方程式，从必要条件到充分条件的转移，在"生产方式归根到底基本上决定着一种文化"这种陈述中"基本的"和"归根到底"等词的意义。这里就必须做好一种重要的澄清工作。澄清工作的最大阻碍便是正统派马克思主义者之中坚持不变的主张，总以为他们支配着一种辩证方法，这就使他们可以毫不困难地抱持在他人看来是彻底不一贯的理论。正统派马克思主义的辩证法概念中的不可解决的困难，将在本书第二编各章中详细加以分析。

第十节　马克思的批判的历史主义

马克思主义的社会哲学曾再三被宣告为历史的。在双重的意义上它

是历史的。首先，在明显的意义上，它是在特定的历史时期内兴起，以明确表现国际工人阶级的利益并指导国际工人阶级的斗争的。其次，在其所着重指出的从前一度并不是老生常谈的东西之中，即一切文化活动、社会理论和实践的一切准则和标准都是受时间和地点的限制的。

如果我们在第一种意义上采取“历史的”一词，那么我们说马克思主义是历史的就是表明一种事实。但是从此产生什么结论却决不是明确的。马克思主义的社会主义所表达的究竟只是工人阶级的利益，还是整个社会共同体的利益呢？如果是整个社会共同体，为什么它又自称是一种阶级的学说，又为什么阶级斗争就是这种学说的中心特征呢？如果工人阶级从资本主义羁绊中解放自己的时候也解放了人类的其余部分——如马克思自己所断言的——那么我们说人类的其余部分从资本主义羁绊中解放自己的时候也解放工人阶级，也恰恰会是同样正确的。

有时马克思好像把人类的其余部分，或在表面上目前利益同工人阶级的利益不可调和地对立的那一部分人，说成是并没有正确地体会他们“真正的”利益是什么。这些利益据说是同工人阶级的“真正”利益相调和的。这里马克思步黑格尔的后尘，而黑格尔则效法卢梭在一般意志和个人意志之间作出区别。姑且撇开形而上学不谈，在社会共同体表面利益和真正利益之间这种区别所具有的主要困难，是在于促使马克思主义者作出这种区别的同一根据，使他们认为有理由在工人阶级的真正利益和表面利益之间、即在工人所想象的他们要求什么和马克思主义者所知道的他们真正要求什么之间引进类似的区别。这种区别便把极权主义浅薄的一面引进马克思主义，而列宁则已驱使马克思主义达到一种灾难性的结论。它是同马克思时常表明的工人阶级是它自己政治命运的建筑师，而且它的胜利一定要在大多数居民非强制的支持下以民主方法得到的观点绝对相反的。

在这一点上从马克思著作中所能推论出的唯一可理解的论断是：只有工人阶级处在能成功地领导社会主义的斗争的地位。马克思所举出的理由是很多的。其中首要的是：如果没有社会主义，就不可能解决

它最迫切的困难——失业、不安全、比较低的生活水准，而这对其他的集团就不那么确实或明显了；而其次，它在工业中的战略地位使得工人一旦组织起来之后就具有一种攻守兼备的惊人打击力量。马克思并未断言单是工人阶级就能完成社会主义，但是它必须构成一种运动的主要基础，联合不同居民集团去实现社会主义。

我们且暂时承认马克思的主张，认为工人阶级现在是并且曾经是处在领导一次胜利的社会主义运动的地位的。不幸的是：处在一个地位和能够从这个地位出发去推动是两件不同的事情。各种事件的检验表明：工人阶级处在它潜在运动的地位上曾经是茫然不知所措。我们承认，如果工人阶级不领导社会主义运动，就不会得到民主的社会主义。即使这可能是真的，但这并不保证工人阶级就一定将实际出来领导。社会主义劳工不能从中产阶级和各种职业集团争取同盟军，或甚至在许多国家中不能使大多数工人在其旗帜下联合起来的原因也许是可以发生争论的，但是这些事实本身是反驳不了的。在俄国冒牌的社会主义革命时期对农民和知识分子的洗劫，当然增加了工人阶级和其他居民集团之间统一行动的困难。今天没有一个人真正知道这种有效的统一行动究竟该怎样来完成。的确，对这件事说来，时间是十分短促的。要把这种合作和说服的技术发展出来就需要有新的政治天才。

马克思主义之为历史的，其第二种的意义，并不证明有理由相信真理的相对性，像那句话在通俗的著作中通常被解释的那样。如果我们检查一下马克思的程序，我们将看出他所用的历史的处理法并不是代替科学方法的，而是把那种方法具体适用于“普遍”社会规律和“抽象”伦理理想的问题。

如我们在前面的一节中已经看到的，马克思并不否认可以在一切社会中观察到社会行为的某种齐一性。他所坚持的是：为了在任何一个历史时期内理解和行动的目的，必须对那个时期内可以影响所设想的齐一性的程度和正确性的那些在历史上区别开来的因素作调查研究。当我们处理历史题材的时候，我们发现比在自然科学的材料中的情况有更

多与我们目的相关的可变因素。在这两方面探究的基本类型是相同的。凡是出现的区别都不是在一般的方法上，而是在调查研究对象的特殊性质上的区别。在任何特定的时代，马克思所得出的结论，一旦能对这些结论指定意义，则要么就是真的要么就是假的。把它们叫作“历史的”真理或错误，并不对它加上或除去什么东西。

就抽象的伦理理想来说，马克思所遵循的是黑格尔批判康德的基本大纲，而以关于心灵和人类利益的自然主义理论代替了黑格尔的唯灵论理论。美好和正当，或是更美好和更公道，都不是从直觉、启示或权威所得出的武断命令的表现。它们也不是从纯粹的形式规则中演绎出来的空洞的同义反复。它们是以对下列各项的认识为根据的评价和保证：(1)在特殊情况下所包含的一切有关利益；(2)这些利益怎样同生产力和生产关系的状况相关；(3)向人们开放的行动选择；以及(4)各该行动所造成的后果。对于伦理理想的历史的处理法不外就是对这些理想的明智的批判。而且一切的理想都是须受批判的。批判理想的过程可以包括比马克思认为必要的更多的东西。但是它至少必须包括马克思所认为必要的东西。只有那些根本反对马克思的批判的、历史的方法的人，才以为有若干的理想或标准在任何时间和地点都是超乎批判之上或越出批判之外的。

应当注意的是：在马克思的批判的历史主义中，以及在他的“理性主义”和“人道主义”(在后面两节中论到的)中有生命的和正确的东西，在当代的马克思主义者和马克思主义运动中所发现的，并没有像这样一些个人的思想中所发现的那样多，这些人把马克思主义和马克思看作一回事，就很自然地把他们自己看作是和马克思完全对立的。在今天的世界上，马克思思想中最优秀因素在其中得到表现的最杰出的人物便是约翰·杜威。这些因素都由他独立地作了发展，而且是超出了在马克思著作中所发现的任何东西之外系统地对它们作了精心研究。如果一种民主的社会主义运动要在美国土地上生根的话，它就须将约翰·杜威的哲学作为取得营养的一种主要来源。

第十一节　马克思的理性主义

马克思的主要原则很少像他的所谓理性主义那样曾遭到那么严厉的批评。没有很多人曾费心来具体明确一下他们说的这种理性主义是什么意思。如果理性主义意味着相信“理性”构成事物的结构，或相信理性是人类行为和历史的推动力，则马克思就不是一个理性主义者。马克思之为一个理性主义者，是在于他认为理性的或科学的方法是在我们寻求了解和控制时所能成功地使用的唯一方法。正是在这种意义上，他是一个真正的启蒙运动的产儿。没有一种事物不能科学地加以研究，没有一种事物是科学方法对它不相干的，不管是在运行中的星星，还是为情感所牵的人类。人类行为的决定因素可能离开“合理性的”你高兴说它多远就有多远，但是只有通过理性的运用，我们才能发现事实。热情和信仰是可以移动山岳的，但是谁能说它们究竟是否会把这山放在正确的地点呢？它们凭本身并不就是理性的表现，而是在它们接受批判性的分析并对它们的历史原因和后果作了调查研究之后，它们才能变成合乎理性的。

当我们想起还只有一个世代以前把马克思和马克思主义批评为过于感情用事的时候，指责他们吃了过多的理性主义的苦头看来是奇怪的。凡是随时留意马克思主义团体的日常活动的人都知道，它的标志与其说是理智不如说更多的是狂热行为，与其说是冷静评价各种事件不如说更多的是狭窄的对组织的忠诚。诽谤是一种比论证更加经常使用的武器，而憎恨是占统治地位的情感。我们可以有理由对马克思主义团体指望更多的东西，但是很可怀疑这些令人不快的性质是否就是它们所独有的特征。一部分是因为他们在权力鼎盛时期缺乏大胆地行动的勇气，一部分则因为他们的理论是硬性的，而他们特殊的实践又是不明智的。

至于马克思本人，他暴躁易怒的个性使他难以同人类是在过或应

当过“一种推理的生活”——如果那是用来同一种理性生活相对比的话——的观点相调和。他的一种慢性的陷于理性主义的过失，在夸大的意义上说似乎就在于他认为一切工人都能读《资本论》，而每个毫无成见地读《资本论》的人因此都会被说服的那种乐观的自信。然而如果合理性就意味着明智的话，那么只要指出这一点就够了，即真正的明智既然知道它自己的限度，则指责任何人能因“明智过多”而吃苦头就是荒谬的。

马克思的正当的理性主义最显著的例证当在他关于社会组织的理论中去寻找。他认为在现有的历史条件下，社会能用一种明智的计划来加以组织。这样计划的目的之一便是增加人类的安全，并使人们从那些无计划和无组织的经济活动所产生的多方面反社会后果中解放出来，这种经济活动就构成那用比喻来描述为我们目前的社会“体系”的东西。马克思可以自称继承了在柏拉图和亚里士多德的社会卓见中所表达的古典理性主义的遗产，而比他那些带着神秘的热情夸夸其谈地谈论希腊—罗马整体的批评家有更大的正当理由。因为照柏拉图和亚里士多德看来是美好生活所必需的那种在理性控制下对自然冲动的谐和组织，照马克思看来是为明智统治下自然资源和经济资源的谐和组织所制约的。要成为明智的就意味着计划。而一个明智地组织起来的社会就是一个有社会计划的社会。既然利润“制度”使社会的计划成为不可能，用明智地组织起来的社会就必须是在经济活动的大部分领域中废除利润动机的一种社会。

为一个计划社会辩护的主要理由之一，就是它允许得到一种社会的和个人的安全，这在受调节的或不受调节的资本主义下是不可能实现的。但是如我们所日益察觉的，有各种不同的安全在一定的限度内都能与一个计划的社会相容。有自由的人们合作企业的安全；有军事机器的安全；有牢狱的安全。不指明我们的计划是为了什么和为了谁，就没有一种计划社会的哲学是完全的。我们很有理由来对那些谈安全，或仅仅谈安全的人表示怀疑，因为人类可以既有安全而仍受束

缚——安全地受束缚。把我们的生命和幸福孤注一掷地投入一种为安全的抽象理想而作的斗争中是不聪明的，除非我们知道一点关于我们希望看到发展的是哪一种男人和女人，以及知道我们为安全所必须付出的代价是什么。马克思对这些问题是用这样一种关于人的理论来答复的，它表明经济安全不是美好社会的万应良药，而是作为自由的、富有创造精神、批判精神和冒险精神的人类活动的条件的框架。这就把我们引到了马克思社会哲学的另一个基本原则，这个原则是为他的批评家所忽视而为许多自称为他的信徒的人所漫画化了的——这就是马克思的人道主义。

第十二节　马克思的人道主义

对马克思的社会哲学所作的批判，是在说它是没有灵魂的唯物主义和说它是恶魔式的唯灵论这两种指责之间交替地进行的。如果熟悉马克思的早期哲学就会消除这一类的误解。它是浸透了一种充满像“人道”、“公平”和“手足之情”等等名词的费尔巴哈主义的。他对费尔巴哈的批判，是力图赋予这些抽象名词以一种当前历史时期中的物质内容，而不是否认对它们有赋予意义的可能性。事实上，这些名词甚至布满了他的经济理论方面的专门著作，而且当他作一个政治呼吁时也总是很明显的。我将论述马克思的人道主义的三种特殊表现。如果说这些表现具有一种新奇的气氛的话，这只是加强了把马克思和当代的马克思主义运动明确地区别开来的必要性。

（一）首先是马克思承认财产（不是**资本**）和个人人格是不可分离地联系着的。尽管他拒绝使用康德和黑格尔两人用以构成他们财产哲学的道理，他却同他们一致认为拥有若干财产——使用和享受的物品——是享有个人人格所必需的。如果我们不拥有能称作是我们自己的东西的话，那就不可能有实际的自由。如果不占有若干东西（其性质和范围

取决于历史时期)，我们所能发展的唯一人格就只是圣贤或苦行者的人格，在他们看来，整个生命就是为死亡作准备。威廉·詹姆斯在探索把我们的人格扩展到我们的衣着、书籍和其他个人财物的方式时，就在某个地方提出过同样的见解。

财产的法律本质在于是这样的一种权利：这与其说是使用我们所有的东西，毋宁说是排斥别人使用我们所有东西的权利。马克思论证说，考虑一下在独立的手工业者和短工已成为不合时代要求的现代历史时期中基本生产工具的所有权，没有一个人能合理地主张这些东西的所有权是发展个人人格所必需的。它们不是个人的使用物品，而是用来维持群众生计的、具有社会效用的非个人的工具。生产工具的私有权所带来的是排斥群众使用这些工具的权力，每当企业变成无利可图的时候这种权力就被行使。既然这种使用是生存所必需的，这样一种权利便意味着对于靠使用它们来维持生活的人们的生命所施的权力。换句话说，马克思认识到对于事物，尤其是对于劳动工具和劳动资源所施的权力，意味着妨害、阻碍，而有时则是破坏人的个人人格的权力。正是这种卓见，以及使人类摆脱利润率的变化所加在他们头上的专断控制的愿望，促使他详细地去研究资本主义积累的性质和后果。在他之前，为了人的个人人格的利益，人们曾为了从一种有世俗武装的宗教权威中解放出来而作过战斗。随着资本主义生产力的扩展和启蒙运动的成长，人们转而反抗那同“人权”不相容的传统的政治专制形式。我们必须把马克思主张终止经济暴政——这种暴政，主要是无计划的经济行为的不自觉的结果，也同样是一种很厉害的暴政——的建议理解为就是这种为人的个人人格而进行的斗争的一个方面。他认为用科学的节约办法和民主管理来为社会全体成员提供富裕、摆脱经济上操心的自由是可能的。

（二）马克思的人道主义的另一种表现见之于他的关于整体人(the whole man)的理想。在现代生活的条件下，有两种的专门化：一种是由那些为其创造性的精力寻找适当出路的个人所自由地选择的，而另一

种则是由不受管束的机器过程和谋生的必要所强加于人的。第二种专门化，好比把人降为他的一部分，它使他非人化，并使得他设想他的生活恰恰是在他工作终止的时候才开始的。这样个人就发现他的生活被割裂了，从而在他的愿望和行动之间，在他的游戏和劳动之间，在他的雄心壮志和机会之间都没有了联系交往。成长的自然过程便为精力和兴趣的偶然转移所代替，而这种转移并不造成富有意义的类型。工人迟早会发现，当他自己不是失业和无定职时，是沉溺于机械式的例行工作之中，而其单调性只是为反对任何作为替罪羊的，以及那些解释所谓舆论的人为他造出来的惯例的激情迸发所打断。要不然他就生活在无需他任何一种积极参与的虚伪世界里。

马克思关于整体人的理想，蕴涵着一种关于在完成社会需要的同时又满足天生嗜好的劳动的概念。在这种方式下，从我们现时的社会条件中看似乎是繁重苦役的东西，就能获得一种尊严的地位。马克思虽然因为分工可以造成为实现平等的富裕所必需的生产水平而欢迎分工，但却对任何一种过度专业化的心理效果表示怀疑，即使这种专业化是自愿达到的也是一样。一个能绘画而不能思考的画家，一个可以自由自在地作抽象思考，但对声色却是聋盲的思想家，一个认得出钢和石头的最微小的瑕疵，但对人类关系微妙而复杂的性质漠然无知的工程师，其实是，任何一个能把一种特殊的工作做好而别无所长的人——所有这些人，在马克思看来，都是一些仅仅是局部人(partly men)的生物。

很明显，马克思对于人们不论作为个人还是作为集体的创造性成就的潜力来说，都是过分乐观的。他由于总是偏爱古代伟大的古典理想，便使和谐的、全面自我发展的希腊概念适应于一个科学技术的时代。然而，他并不指望在一个把学校同生活严格地分离开来的社会中，用理论的改造或教育来使人们革命化。在一本早期的哲学著作中，他写道："人通过劳动来改变自然"，而在《资本论》中又说，"人通过改变自然[与社会]而改变他本身"。过程是渐进的，但既不是自动的或不可避免的，也不是普遍的。

（三）马克思的人道主义的一种更为引人注目的表现，就是他的民主的社会监督概念。这对于“马克思所认为值得计划的，究竟是哪一种安全，哪一种社会主义”这一问题，构成了一个毫不含糊的答复。马克思重视社会一切成员的积极参加到了如此地步，以致职业政治家的使命都会归于消失了——这是一种相当天真的希望，但却证明他对民主过程是充满了信仰的。他拒绝把人仅仅看作一个生产者，一个被雇来完成上峰所给他制定的指示的活工具，只要保证他具有最低限度的人类舒适就会默从任何一种极权主义的统治。“生产者”在马克思看来也是一个使用者；而且正是使用者的决定，最终决定了生产的基本目的。那就是马克思要指望生产者和消费者的组织——自由的组织——提供未来有效的政治单位的原因。

马克思反对他那时“教权社会主义”的理由，甚至更恰当地能适用于我们自己时代的德国、俄国和意大利的国家社会主义。它不仅是在经济上奴役群众的另一种形式，而且也是一种精神奴役的状态。马克思充满自信地宣称，“但对不希望把自己当愚民看待的无产阶级说来，勇敢、自尊、自豪感和孤立感比面包还要重要”。* 作为一项预言来说，这已被证明是悲剧性的错误；作为一个理想的宣言来说，它表达出马克思所信仰的东西，也表达出今天千百万人们仍继续信仰而值得为之战斗和效命的东西。

从马克思的人道主义的民主中可立刻推论出某些东西。(1)对现有民主的任何批判，不管它多么不完全，也只有从寻求在个人、社会和政治的生活中扩展民主过程，或寻求来支持它以对抗反动的观点看来，才证明是正确的。(2)社会主义不可能由独裁者从上面来强加给社会，而那些独裁者尽管他们总是那么自称仁慈和智慧，却因为他们害怕批评和嗜爱权力的缘故既不可能是仁慈也不可能是智慧的。“工人阶级的解放只可能由它自己来完成”。(3)同样明显的是：一个垄断了出版、教

---

* 见《马克思恩格斯全集》，第4卷，人民出版社1961年版，第218页。——译者注

育、住宅、就业的一切手段，而在事实上占有着生产工具的少数派政党的专政是一个警察国家而不是社会主义民主。(4)在某些条件下，没有民主的社会主义——它在实际上根本不是社会主义——可以比任何一种坚持政治民主形式的资本主义来得更糟和糟得多。

马克思是一个硬心肠的现实主义者。他曾预料到民主过程的发展，会遭到在这个过程中其切身利益、威望和权力地位将受到不利影响的一个强大少数派的坚决反对。如果它借助于暴力来废弃民众的委托，它就会被革命的铁扫帚所扫除。但是，他总是极为小心地把这点弄清楚，这种行动需要有社会中绝大多数人的拥护；它不会是一个自命为救主的少数派的工作，或是一种起义，或是一个政党私自的创造。

马克思像19世纪的一切革命家一样，把革命设想为一种进步的历史事件。他在政治斗争的逆流下面看出了在社会主义革命中有一股深刻保存的力量，而不是一股破坏的力量。它首先保存了资本主义伟大的技术成就。这些成就不是仅仅在战争中，而是在和平中以其充分的力量被利用来作为建设人类幸福的一种新的经济结构的基础。即使在可以对它重新加以解释的地方，它也保存了过去所积累的文化财富，小心地收藏着一切在最近和遥远过去的艺术和科学中的真正美的和真的东西。再其次，他把革命看作是某种会把在新教徒的宗教改革和法国革命时期就已赢得的、而为马克思认作过去遗产的主要部分的公民权利和自由保存下来并加以扩展的事情。由于扫除了从前的宗教和政治革命所未曾触动的经济束缚，更大的知识和文化的自由，以及个人生活中更大的独立领域便会得到加强。

这一切为我们提供三重标准，可用以判定在任何特定情况下革命是否具有真正的社会主义内容，还是它是否仅仅标志着由一群瘦官僚取代胖官僚的变革。首先，广大人民群众的生活水准是不是比生活在最为高度发展的资本主义下的人民生活水准来得更高？其次，文化活动和创造的水平是不是比至今处于资本主义下的标准来得更高，或至少更为广泛？再其次，社会的公民们是不是至少享有同他们在处于最开明的资本

主义的统治下所拥有的同样多的思想、言论和行动的自由，同样多的批判和表示不同意见的自由？除非对这三个问题的答案一律断然是肯定的，如马克思所设想的社会主义革命就没有完成。

第十三节　手段和目的

如果我们对马克思的观念的正确性根据从这些观念产生的预测来作估价的话，我们就达到若干有趣的结论。就其针对着也许能称之为社会主义的工具性前提的东西——在旧社会外壳中涌现的新社会的经济结构——这个范围来说，这些观念在大体上是正确的。就其针对着社会主义宽宏的社会理想和政治理想是否事实上会在这种新的制度结构中实现的问题来说，这些观念几乎难以判断。就这些理想之未能实现使其作为社会生活主要指导原则的适当性受不良影响来说，必须搁着不作判断。

试考虑一下，马克思和他的信徒们下列这些或多或少明白说出的预测，在什么程度上已经实现了：资本和经济权力的积聚和集中，政府和经济之间越来越密切的联系，工业合理化的发展，技术工程的地位，农业的机械化，自由市场的缩小和垄断资本的成长——简单说，就是我们所知的组合经济的那些特征。我们不要把它弄错，纵然有局部的变化，经济发展的基本倾向表明实质上在英国、法国和美国是同德国、俄国、意大利和日本属于同样的类型的。

在另一方面，考虑一下：在对于要在新的经济中实现的政治、社会和文化的理想所作的预测，和我们在质朴的事实中所看到的事情之间的尖锐差异。如果我们把今天在一切国家中所存在的情境作一勾画，我们就发现在经济生活一体化的程度和社会与政治生活中，民主的程度之间存在有一种成反比的关系。在许多国家的社会主义者以怀乡病的感觉来缅怀他们曾视之为死敌的各资本主义民主国家的自由那种情况中，

既有讽刺而且也有悲哀。

社会主义的手段，它的经济工具，已被证明不是像大多数马克思主义者迄今所认为的那样，是对社会主义的目的所不可缺少的。显然，马克思主义的政治方法也已经由于早已论及的理由被发觉是不够的。

我们的结论是：社会主义理想之所以未能在使这些理想成为可能的经济结构中发展，主要是由于人们的失败。应当负责的，不是“辩证法”（不论它是什么），不是生产力的水平，不是阶级斗争的“规律”，而是人们。马克思主义的瓦解代表着一种巨大的道德的失败——一种明智和勇气的失败。在世界上一切马克思主义运动中缺乏一种实证的道德哲学，以及把组织的虔敬来代替对社会变革问题的一种真正的科学研究，已使它本身对这些运动作了报复。

马克思主义作为一个运动来说正在死亡，而且在许多国家中已经死亡了，然而在它所未能发展的思想和观念中有一种活的内核。作为一种代表社会主义理想，而为经验的教训所加强，并以更加深远的道德和心理上的卓见重新武装起来，并准备去学会懂得要成为科学的真正意味着什么的一种科学活动的纲领来说，这些观念仍构成一种富有希望的社会哲学。工人运动、农民们、各种职业团体和它们的同盟军，不论是在马克思主义的名义下，或是更有可能地在别的名义下，一经接受了这种哲学，它是可以再度变成一种生动的力量的。如果不发生“马克思主义”运动，这些观念也毫无疑问地将使政治和社会的研究富有成果；但是作为一种行动的纲领来说，它将仅仅作为一种历史的可能性，作为某种“也许会发生过的”事情来为人记起，并且在历史上与伟大的幽灵般的爱尔兰自由邦处于并排的地位。因为以它的名义所已造成的历史，是为它的冒牌货——德国的社会民主主义和俄国的布尔什维主义——所造成的。

如果一种“马克思主义”运动，如在这里所了解的，即通过应用理智去获得经济安全、政治自由，以及在一种实质上社会化的经济中文化发展的机会的一种有组织的活动不发生的话，那么我们就必须作出结论

说，民主作为一种生活方式是同现代的经济结构不相容的。

除非等到未来的世代中已作出了若干更多的努力，我们是不能听任自己受这个结论支配的。

注　释：

[1] 参阅下面《对俄国革命的反省思考》一章。

[2] 见《列宁选集》英文版，第10卷，第80页以下。着重点是原有的。［参阅《列宁全集》第31卷，人民出版社1958年版第23—25页。最后一句中文版原文为“否认党性，否认党的纪律，——这就是反对派所得的结论。这就等于为资产阶级效劳而完全解除无产阶级的武装”。——译者注］

[3] 见《列宁选集》英文版，第9卷，第105、121、131—132页。［参阅《列宁全集》第32卷，人民出版社1958年版，第350—351页；第33卷，第8页等处。——译者注］

[4] 见《列宁选集》英文版，第9卷，第342页。着重点是我加的。［见《列宁全集》第33卷，人民出版社1957年版，第248页。——译者注］

[5] 见《政治经济学批判》的《导言》，开尔(Kerr)版，第269页。［参阅《马克思恩格斯全集》第12卷，人民出版社1962年版，第735页，按中文版此段译文为：“对生产一般适用的种种规定所以要抽出来，也正是为了不致因见到统一(主体是人，客体是自然，这总是一样的，这里已经出现了统一)就忘记了本质的差别。”——译者注］

[6] 格·莫斯卡：《统治阶级》；威·帕累托：《心灵和社会》，特别是第4卷；劳·米歇尔：《政党》；墨·诺马德：《革命的使徒们》。

[7] 参阅我所著《约翰·杜威：一个理智的形象》，第七章，约翰·戴伊公司，纽约，1939年版。

第二编

科学和理性的神话

第八章

辩证法与自然

一种哲学的社会地位，是由相信这种哲学的人数、用它来证明的实践、它所留下的思想和评价的习惯的遗辙来衡量的。从这个观点看来，辩证唯物主义哲学不难成为我们时代最重要的社会学说之一。有时这种哲学的范围被限制于社会现象与文化现象的领域；有时则又把它与对科学方法的原理所作的系统推敲等同起来；但是最经常的是：他的信徒们把它解释成为一套使我们能够用以系统地表述那些在自然界和人类的以及社会的活动中发生着作用的规律的，描述大范围和小范围的存在的基本特性的学说。然而，对那些自称为是这最后一种意义上的辩证唯物主义者们的著作进行一番考察，就表明他们与其说是由于意思相通而统一起来的，倒不如说是由于具有共同的忠顺而统一起来的。当人们在他们中间寻求对于下面这样一些问题："什么是辩证法？它与科学方法的关系怎样？说辩证法是在自然界中被发现的，这是什么意思？"的明确回答的时候，这一点就变得很清楚了。

撇开这个学说的空想的政治涵义不管，为它所提出的无所不包的理论上的论断，强调辩证法是普遍的，强调它不只是一种证明方法而且还是在科学中获得新的真理的工具，[1]强调它克服了形式逻辑的局限性

并开辟了研究的新的视野——对所有这些都应作最精密的分析。因为假如这些主张是正确的话，那么自然科学家轻视这种哲学就是完全应当受到谴责的了。

我们要考察的观点的主要来源是恩格斯的《欧根·杜林在科学中所实行的变革》[2]（作为《反杜林论》则更有名），以及在其死后出版的、收在马克思恩格斯文库第2卷中的《辩证法与自然》。* 在这些论题上，普列汉诺夫、考茨基、列宁、托洛茨基、梅林以及正统派传统的二三流人物的哲学著作，包含没有多少不曾在恩格斯著作中被发现过的东西。

我打算做的是：1. 区分恩格斯主要著作中"辩证法"一词的各种含义；2. 确定这些含义是不是彼此相容的；3. 分析辩证法所谓的普遍规律以及为每一个规律所提供的例证；4. 研究一下辩证法能否在任何意义上被用作为科学方法的改善物、补充物或替代品。

第一节　辩证法的七种意义

一、作为普遍的和客观的辩证法

对于恩格斯来说，正如对于黑格尔来说那样，辩证法的规律既是客观的又是普遍的。认识的每个领域、被认识的对象以及认识这些对象的过程都是服从于这些规律的支配的。的确，还有什么比恩格斯的下面这个表述，即"辩证法不过是关于自然、人类社会和思维的运动和发展的普遍规律的科学"（《反杜林论》，第144页）** 更为广泛的呢？所提出的实例是从数学、物理学、化学、生物学、地质学、历史以及哲学

* 即中译本《自然辩证法》，下同。——译者注

** 参看《反杜林论》，人民出版社1961年版，第145页。——译者注

中引出来的。

恩格斯并未断言对于这些规律的认识其本身就足以控制事物，因为这些规律是“不自觉地在自然界与历史中起作用的”，同时要在特定的情境中发现它们，还预定着要拥有专门知识。可是每当人们正确地思维的时候，他也就是辩证地思维的。同时每当他支配着事物的时候，那也只是由于他使自己适应于那些包含在事物之中的辩证过程的缘故。但是，如果不明确地注意这些规律，那就可能会——而如果公开地漠视这些规律，则必然会——导致错误。就像文法和正确的语法的规则一样，它们是作为限定的条件(restrictive conditions)而起作用的。人们没有造句法规则的知识也可以正确地说话；可是对于困难的句子结构来说，它们却是一种帮助，而当其被有意嘲笑的时候，就立刻有在促进交往中重建它们的必要性或者让位给新的规则。应当顺便提到的是，承认有非辩证的思维——甚至作为一个心理学上的事实——的存在，就会使关于辩证法的普遍性这个主张归于无效了。但是我们将在以后回到这一点上来。这样，很明显，辩证法一词的一个重要意义就在于使它成为任何事物中的一个构成的原则(constitutive principle)，任何现有的或者可以被设想到的事物的一个无往而不在的本体论上的特质。因此，一旦我们获得了对任何情境的真正的认识，我们就能指出它是遵从辩证法的规律的。可是在这里我们面临着一种困难。恩格斯在捍卫马克思而反对杜林时，断然地认为马克思“并不梦想试图”用辩证法的规律来“证明”资本主义的积累和灭亡的历史必然性。“相反地，在他用历史观点证明了实际上这一过程已经部分地实现，部分往后还一定要实现以后，他才指出，这样一个过程而且是按一定的辩证法的规律发生的”(同上书，第 136 页)*。换句话说，证明过程并不需要是辩证的。甚至，当研究的题材是历史题材的时候，辩证法充其量也不过是若干种证明方式中的一种而已。这样，说一切思维——甚至一切有效的思

---

* 参看《反杜林论》，人民出版社 1961 年版，第 138 页。——译者注

维——都是辩证的思维这种说法，并不比我能把一切语言都译成英语，因而就证明英语是世界语这一事实有更多的真实性。也不能认为辩证法的普遍的和构成的特质是为下面这种事实所证明的，即：只有运用辩证的方法才能获得对于任何事物的认识，因为至少存在有某些能够用非辩证的方法来加以认识的事物。问题仍然是，辩证法作为一种证明和发现的方法，究竟是不是以及究竟在什么程度上和非辩证的方法有所区别；在哪些情境下，应用辩证法会比应用其他可用的方法，获得更多的真理。

二、作为转化的逻辑的辩证法

在恩格斯著作中所找到的，同这个问题最有关系的提示是在于：辩证法运用于不能在其中划定绝对分明的界限的，存在有不确定的领域、临界状态与朦胧地带的各种情境。恩格斯在这里把辩证法拿来同那些假定排中律的无条件的有效性的形而上学思维相对比。可是按照恩格斯的看法，形而上学的思维甚至不能对最简单的运动形态作出精确的分析，而且明显地是同进化论的假设不相容的。在许多章节中有两段以清楚明白的方式表述了辩证法的这个意义。在《辩证法与自然》一书中谈到自然界中的转化时，他写道：

> 一切对立的东西都经过中间环节而互相过渡，对于自然科学发展的那些阶段来说，旧的形而上学的思维方法便不够用了。辩证法不承认什么绝对分明的界限，不承认什么无条件地有效的“非此即彼”，它使固定的形而上学的差异互相过渡，它调和对立，除了“非此即彼”又在适当的地方加上“亦此亦彼！”辩证法是高度地适合于这样一些情境的唯一的思维方法。对于日常应用，对于科学的小买卖，形而上学范畴仍然有其效力。（第 189 页）*

* 参看《自然辩证法》，人民出版社 1962 年版，第 175 页。——译者注

在《反杜林论》中，恩格斯综合了他的批判，并把全部现代自然科学召唤到辩证法的法庭面前，来听取对于它的形而上学的特质的控诉：

> 可是正是那些过去认为不可调和的、不能解决的两极对立，正是这样强制规定的、固定不动的分界线与分类标帜，使近代理论的自然科学带上狭隘的形而上学的性质。对于自然界的辩证理解的中心点在于承认这一真理，即上述这些对立与区别，虽然存在于自然界中，可是只有相对的意义，而相反地，想象中的它们的固定性与绝对有效性，则只不过是被我们的反省活动注入于自然界之中的。（第 xix 页）*

在这里，再次显露出某些极其巨大的困难。要么整个自然界与经验都处在流动的状态中，要么辩证法不是普遍的。倘若存在着的东西在任何方面都没有与别的某种东西严格地区分开来，那么，在科学分析中所使用的、以某些这样的区分为前提的抽象原则，就必然被认为仅仅是一些方便的虚构了。在那种情况下，说一组虚构而不是另一组虚构的有效性就会成为不可思议的。但是如果一切思维都像恩格斯所接着断言的那样，是实在的一面镜子或者映象，承认这些虚构的存在和发生作用的效力，那就必须对他的认识论作一番修正。

然而更重要的还在于，存在于每一个“非此即彼”必须被“亦此亦彼”来修正的这种主张背后的本体论上的假定，需要有这样一种信仰，那就是：认为在使用选言命题的任何情境中，总是会找到第三种真实的或有根据的可能性的。从经验上来说，这样一种穷尽无遗的概括是没有根据的，而从事实上来说，它是同马克思主义者的历史理论截然地相矛盾的，因为按照这种理论，在特定的历史时期中，社会所面临的只有两种可能的选择。恩格斯再三否认在现时代中，除了资本主义与社会主义之外还有一种真正的第三条道路。他的那些信徒们——对于他们

* 参看《反杜林论》，人民出版社 1961 年版，第 10 页。——译者注

来说，标语社会主义（slogans socialism）还是野蛮、民主还是法西斯主义，这不仅是些修辞学的问题——并不能确立一个合理的理由来辩护由于承认“亦此亦彼”的逻辑的普遍的适切性而产生的这种矛盾。[3]但是，如果故意地乱用定义的话，那当然一切事情都是可能发生的。

三、作为选言逻辑的辩证法

十分有趣的是，恩格斯自己的政治经验，结合他的对于两极性的事实的强调，使他经常谈到辩证法的情境，好像这些情境是以排斥其他的和穷尽无遗的选言逻辑为其显著的特征似的（关于两极对立的同一与辩证法我们将在下面讨论）。恩格斯在一段话中，一开头就谈到“所谓客观辩证法”通行于整个自然界，而“所谓主观辩证法”则只是在自然界的任何地方都有效的“对立的运动”的反映，他写道：

> 在历史上，对立的运动在一切主要民族的一切危急存亡的时代真正是惹人注意的。在这样的时机，一个民族只能在进退维谷中作出一种选择：“非此即彼！”而且问题之提出总是和各时代玩弄政治的市侩所愿作的完全不同。甚至1848年德国的自由派市侩在1849年也忽然地、意料不到地并且违反自己意愿地碰到了这个问题：回转到更尖锐的形式下的旧的反动去呢？还是继续革命一直达到共和国……同样，法国资产者也走到他们确实意料不到的两条路口：或是皇帝和督政官的滑稽画和一群流氓对法国的剥削，或是社会民主主义共和国。（《辩证法与自然》，同上引，第190页）*

很明显，正是那些为恩格斯这样嘲笑地谈到其非辩证观点的自由主义者，在这些情境中寻找着第三条道路，中间道路，和企图调和不可调和的东西的公式。按照辩证法的现在这种意义，这样一种探求，是带

* 参看《自然辩证法》，人民出版社1962年版，第174—175页。——译者注

有非辩证法的烙印的，虽然它诉诸连续性逻辑并激烈反对绝对分明的界限。那么对于恩格斯曾经向我们保证过在其中没有绝对分明的界限的自然界，我们将说些什么呢？在辩证法的现在这种意义下，它肯定地不是辩证法的。在力图避免这个明显的困难时，人们有时认为辩证法既表现出连续性的逻辑（亦此亦彼）又表现出间断性的逻辑（非此即彼）。自然界与历史提供了各种在其中这两种观点都是正当的情境。就算这样。但是即使如此的话，它们两者也不是可以适用于同一个时间、同一个方面，和可以从同样的观点出发来加以应用的。既然两者是不能普遍地加以应用的，那么辩证法的“非此即彼”的方面适用于什么时候，而“亦此亦彼”的那个方面又适用于什么时候呢？

不管作出什么回答，为了判定排中律的狭隘的形态，在什么时候是正当的以及什么时候是不正当的，总归需要承认必须依靠其他的方法论上的考虑。当然这些考虑是从科学探索的逻辑中获得的，它的任务，就在于去判定所研究的材料，是否就是这样一种可以对它有效地应用各种形式规则的东西。以后我们将看到存在有辩证法的这样一种意义：它使辩证法成为科学方法的同等物，可是我们也将看到，任何科学如果否定了排中律，那么它能否获得有意义的结果，总归是非常可疑的。

某些辩证唯物主义者是处在这样一种奇异的幻想之下的：即认为诸如“或者甲或者乙或者两者”这样的三分法表现了对于排中律的违背。只有在乙是与甲在形式上相矛盾的情况下，才会是这样的，在这种场合下，说它们两者都是真实的，那简直是胡闹。有时我们发现我们自己处在这样一种地位：我们似乎是在说甲和它的反面都不是真实的，例如说，“灵魂比一克还重”和“灵魂并不比一克重”，可是所有这一切表述都是一些虚假的命题。它们包含着范畴的混乱，并且是无意义的。

四、作为两极对立的辩证法

辩证法一词的另一意义赋予它以两极性与两极对立的意义。对于恩格斯来说，这个概念的来源是在黑格尔的本质学说中找到的。物理

的现象被引为两极性的最有力的例证，并且在这一方面为一切其他的领域提供基本的类比。“正如电与磁自身两极化，在对立中运动，思想也是如此。”（同上书，第 156 页）* 在另一节中，他在化学、生物学与心理学中追踪它的存在。在任何地方都没有对两极性的逻辑结构作出分析，因此很难说明恩格斯究竟是不是在隐喻的意义上使用两极性的概念的，或究竟是否真正地相信：例如思想是像磁石那样自身两极化的——那等于说重量的概念本身有重量。

能够给予那种认为两极性在自然界与历史中是普遍存在的这种说法的最清晰的含义，是从有意义的断言的某些语言学的原则中得出的。每一个加到谈话中去的有意思的名词，都必须要有一个明了的对立面。这并不是语言学的任意规则，而是从这样一个为黑格尔与恩格斯两人都承认的事实中产生出来的，这个事实就是：对每一个事物至少能够从两个不同的方面来加以考察，而在任何事物的存在中，至少包含有某一个其他的事物的存在。可是即使如此，这决不证明下面这样一种推论是正确的：即认为和一个方面或者一个事物相区别的其他事物，在性质上是正相反对的，它需要有它的对立面的存在或者为它的对立面的存在所需要。磁石的“两极”并不是由于这两端仅仅是彼此不同的才是正相反对的。甚至在发生了退磁现象的时候，这两端仍然保持着差别。但是两极性却消失了。如果从实质上来加以解释，那么，或者两极对立仅仅表示在自然界存在有差别，那是正确的可又是不足道的，因为在科学上说来，重要的是差别的种类、性质和程度；或者两极对立完全不是一种普遍的现象，而是明确地规定了它的在各个领域和情境中的结构之后，必须从经验上来加以证明的东西。

必须进一步指出的是，磁石中两极对立的结构，是完全不同于阳性与阴性、算术上的加与减、遗传与环境（这些实例是恩格斯引用的）、资产阶级与无产阶级之间两极对立的结构的。这个说明是故意地暧昧含

* 参看《自然辩证法》，人民出版社 1962 年版，第 176 页。——译者注

糊的，并且对于任何力图找出在一定的情境内的各种因素，是怎样地以函项关系相互关联着的具体研究来说，是无益的。

五、“主观的”辩证法

在恩格斯那里，辩证法这个名词的一个更为特殊的意义，是使它首先同概念的发展关联起来。这就把辩证法变成不是任何事物而是一个确定的存在领域——精神领域的构成原则。个人的与社会的认识的发展，往往被引为说明这种意义的辩证过程的例证。某些时候这类陈述还附有这样一种说明，那就是：认为认识的发展，在实际上反射或者反映了被认识的题材中的变化和进化，由此会推定说：认识的发展的秩序同客观事物发展的秩序是同一个东西。这后一个已经由黑格尔明确地描述过的命题，显然地是错误的，而且仅仅是同某种形式的哲学唯心主义相容的。

当恩格斯认为辩证法是思维过程的结构的时候，那是与别的思维方式相对比而言的。恩格斯告诉我们说人与动物共有着悟性的一切活动——归纳、演绎、抽象、分析、综合以及实验。[4]在这些方面，人与动物除了在程度上有所不同外，是没有本质的差别的。“而另一方面，辩证的思维——正因为它是以概念本性的研究为前提——只对于人才是可能的。”（同上书，第 187 页）* 这样，概念的本性似乎就是辩证法所特有的题材了，而且更进一步，上面所列举的、构成为思维的很大一部分的一切悟性活动，似乎是能够在“对概念本性的研究”之外来展开的了，如果这是正确的话，那真是一种有趣的学说。

非常明显，看来这是要把辩证法限制成分析概念的方法，虽然在以前它曾被表述为证明方法与发现方法——按照恩格斯的看法，这是一些为人和不能进行辩证思维的动物所共有的活动。而且甚至作为一种分析方法，恩格斯也毫不踌躇地把它拿来同数学思维作对比。他在一篇

* 参看《自然辩证法》，人民出版社 1962 年版，第 185 页。——译者注

关于运动的量度——功的论文中，一开头就提出了某些意见，认为："但是也许能够表明：在讲到概念的地方，辩证的思维至少可以和数学计算一样地得到有效的结果。"（同上书，第 307 页）* 当然，"也许"这个字结果变成了纯修辞学上的东西。

现在，对于概念的思维，至少可以从三种不同的观点来加以"分析"。(1)可以使探究成为观念的自然史，它们是从思维过程的结构与功能之中产生出来的——所有这一切都是借心理学来进行粗略的分类的。或(2)可以研究一下观念之间的形式关系，以便揭示所包含的各种意义的成体系的模型（命题、陈述）是不是首尾一贯的——形式逻辑与符号逻辑。或(3)可以分析一下事物、符号和人的行为之间的关系，以便说明正常的思维原则在探究中是怎样产生出来和发生作用的。很难确定恩格斯的关于形式逻辑与辩证法是"思维和它的规律的科学"的说法，是涉及思维的这三个方面中的任何一方面，还是涉及所有这三个方面。[5]倘若辩证法是对人们实际地进行思考的各种方式的一个描述，那么好的坏的或不好不坏的一切思维，就全都是辩证的了，而且它将像纯粹描述性的心理学那样，同有效的证明与发现的规律很少有关系。如果辩证法同心理学无关，并且认为它自己是一种在一切领域中都是首尾一贯的和有效的思维理论，那么，既然承认某些非辩证地思维的人也并不总是不正确的，这样，辩证法作为事实与作为原则就都不是普遍的了。就我所知道的而论，思维的第三种可能的观点，并没有由于任何经典的阐释者而和辩证法等同起来，也没有发展出关于信号和符号的本性的任何理论。

六、作为有机的相互联系的辩证法

在恩格斯的著作中，加诸辩证法这个名词的另一个意义，被断言具有巨大启发性价值。自然与历史的辩证观点认为一切事物都是在一

* 参看《自然辩证法》，人民出版社 1962 年版，第 62 页。——译者注

个巨大的总体中有机地相互联系着的。从而，对于任何对象都不能用它自己所特有的范畴来加以穷尽的解释。总体是这样一种东西：它的一切因素都是处于连续不断的相互作用之中的，因此原因与结果乃是一个连锁着和发展着的整体的一些抽象的、局部的方面。局部和局部之间，整体与局部之间通常被称为“辩证的”相互联系的东西，是普遍的和必然的。在恩格斯的著作中，可以引出许多段包含有这个观点的章节来：

> 在更切近的研究时，我们也看到一个对立的两极，正与反，彼此不能分离，正如他们彼此相互对立一样，而且不管它们之间的一切对立，它们总是互相渗透的。同样的，原因和结果是这样一些概念：它们作为概念来说，只在应用于特定的个别场合时才有意义，可是，我们如果从它们对于世界整体的普遍联系上去研究这些个别的场合，那么这些概念就溶化为普遍的交互作用的概念，其中原因和结果经常交换位置，在此时此地是结果，在彼时或彼地就成了原因，反过来也是如此。(《反杜林论》，第7—8页)[6]

现在，关于“所有的事物都是相互联系的”这个陈述其本身就是含糊的，除非它指明它们是怎样地相互联系着的，或者至少要指明所说的相互联系，是指的哪一种相互联系。说各种事物是“辩证地”相互联系着的，这就导入了必然性与有规则的联系的概念，但却仍然留下了这样一个问题，即究竟它们是在物理学上说来是相互联系着的，还是在逻辑学上说来是相互联系着的。然而，从恩格斯的观点看来，既然逻辑关系是在自然界中存在着的关系的反映，那么，在因果的规定与逻辑的规定之间就没有什么本质的差别。正如在黑格尔那里，在承认有区别的地方，结果变成仅仅是认识上的区别。

这个普遍的辩证的相互联系的概念，是恩格斯的一元论的根源，并且是用散布于恩格斯的全部著作中的、若干逻辑上的和经验上的考虑来

加以捍卫的，逻辑上的论证全都是黑格尔的关于内部关系的理论的变种。归诸一个名词的任何性质和关系，都是以另一个名词的存在为其前提的。每一个名词，都是一组无限的关系——这些关系，对于这个名词的本质来说，全都是必要的——的聚集体。因此严格地说来，不能否认，一个名词如果不陷入自相矛盾的话，就有其任何的确定的性质。然而，在事实上却有可能故意地否认一个名词是用其任何性质或关系来表征的。除非当这些性质或关系是这个名词的定义的一部分的时候。但是，如果一个事物所或许能够参与于其中的一切关系，都已经被包含在它的定义中，那就会推定说，一切有关事实的命题都是分析的，而这显然是错误的。普遍的"辩证的相互联系"这一观念的影响，也在下面这个事实中显示出来，即：正统的黑格尔主义者与辩证唯物主义者们奇怪地拒不承认"同事实相反的各种假设"，即采取"如果一个事物或事件曾经不同于它本来的面目"这种形式的判断，在科学或历史中都是一些有意义的假定。

为每一事物的辩证的相互联系性这一命题所提出的经验上的论证，是靠许多实例的引证来支持的，在这些实例中，认识的发展导致了对以前所抱有的观点的修正，导致了概念的重新定义，并导致了在显然不同的领域之间的统一原则的发现。可是，明显的或应当明显的是：经验上的证据，当然必定是零零碎碎的，并且不能把它当作前提，用来推论说，知识的任何新的片断必定必然地导致到对旧的认识的抛弃与修正。

七、作为科学方法的辩证法

最后还剩下把辩证法同科学方法等同起来的那种辩证法概念。虽然关于这种解释的直接表述很少，但是在恩格斯的论述中暗示和讽示却很多。假说的紧要作用是时常被承认的，也承认存在着各种相对地孤立的体系，而物理学的与生物学的"还原论"在方法论上的不适当性，则被非常强烈地陈说着。在许多段落中着重点放在判断(包括科学命题在内)所具有的相对的(和相关的)、历史的和周围联系的特性上，而恩

格斯的某些公式，如果不管他的粗糙的抽象理论，那甚至会安慰当代的实证主义者。[7]当恩格斯批判经验主义者的过火时，其目的是或者要叫人注意经验主义者的轻视假说，或者要叫人注意他们在实验中没有采取适当的检查标准，而如果没有这些标准，观察就是没有什么证据上的价值。[8]典型地表现了恩格斯思想中这种倾向的一段话，有如下述：

> 只要自然科学在思维着，它的发展形式就是假说。一种新的事实被观察到了，它就使得过去用来说明和它同类的事实的方式不中用了。从这一瞬间起，就需要那种最初仅仅以有限数量的事实和观察为基础的新的说明方式了。更进一步的观察会清洗这些假说，取消一些修正另一些，直到最后建立起一个纯粹化的定律。如果一个人要等待建立定律的材料纯粹化起来，那么就等于要把有反省力的探究无限期停止下来，而单单为了这个缘故，定律就已经永远也建立不起来了。(《辩证法与自然》，同上引，第 155 页)*

恩格斯极其恰当地补充说：各种假设相继发生从而没有一个假设能够声称是绝对地正确的这样一个事实，并不证明下面这种信念是正确的，即认为事物的本质是不可知的或者认为在现象与实在之间能够引出一种正当的科学的区分。

借助于恩格斯的关于辩证法是发现新的真理的方法的主张，来强调这种解释，我们就愈益被认为是正当的了，因为任何别的科学方法都可以被揭示为：它主要地是人们借以扩展其认识界限的，有组织的推论、预言和核对的程序。

在这一节中，我们已经区分了在恩格斯的主要著作中的，就其与自然现象有关而言的辩证法一词所具有的七种不同的意义。 它们就是：(一)辩证法是一切事物的一个构成原则——一种没有实际的或可以设想

---

* 中译本参看第 201 页。——译者注

的例外的普遍的行动方式；(二)辩证法是转化和连续性的逻辑模型；(三)辩证法是各种情境——在这些情境中仅仅有而且只能有两种可能的选择——中的选言的逻辑；(四)辩证法是两极对立的原则；(五)辩证法是只存在于概念的发展中的特殊的构成原则；(六)辩证法是认为一切事物都是有规则地相互联系着的构成的和有启发性的原则；(七)辩证法作为一种探索(groping)、首先近似于科学方法的逻辑。还可以找到其他的意义，但是除了仅仅适用于历史与社会学的辩证法概念(这些概念不包括在这一章的范围之内)之外，人们将发现，任何其他的意义，在恩格斯著作集中，都不具有重要的作用。

现在仍然要问：这七种概念究竟在什么程度上是彼此相容的？而假如它们是不相容的，那么，恩格斯认为哪一个(些)辩证法概念是他自己思想中最基本的概念呢？

第二节 辩证法的含糊与不一贯之处

恩格斯的辩证法的七种不同的意义，一看就说明它们是分属于三大类的：(甲)作为普遍的构成原则、证明有机整体的逻辑的辩证法(上述细目之一与六)；(乙)把辩证法的构成作用所指局限于一个限定的领域，或者局限于一切领域的一个特定的方面的辩证法(二、三、四与五)；(丙)与科学方法的意义相同的辩证法。

(甲)与(乙)是彼此相容的吗？是的，假如(乙)是属于可以应用于各个特殊领域的辩证法的特殊规律之列，而又不损害(甲)类规律的效力的话。但是，被断言为适合于(乙)类的任何辩证法规律，却都被断言为适合于(甲)类的辩证法规律的复述或推论。然而，我们看到，在其中找到辩证法的结构的(乙)类的特殊领域的细目条款，却是同其他各种不是用辩证法的结构来表征的存在领域有所区别的。或者换句话说，(乙)类所断言的，并不是“某些——或许是一切——存在领域是用辩证

法来表征的”，而是“某些领域是这样地表征的而某些领域不是这样地表征的”。由此可见，(甲)和(乙)是像传统逻辑中的 A 与 O 命题那样地相互联系着的，就是说，它们是形式上矛盾的命题。

那么，(甲)和(丙)是彼此相容的吗？这得取决于我们把科学方法理解成什么东西。假如科学方法的理论希望正当地处理科学探讨的实际程序的话，那么，现在就至少有一个命题必须为每一种科学方法的理论以某种或别种方式所接受，这个命题就是：可以不考虑宇宙的其他部分而在有限数目的变项中间发现函数关系。如果没有这个前提——这个前提的效果证明它并不是武断的——那么，科学的实验就会成为不可能的。在事实上，说所有一切事物都是相互联系的，这就是说出了一个甚至没有启发性价值的公式。当它作为 obiter dictum(附带讲的话)而被引用的时候，人们就会发现，它所指的乃是：某些事物是以某些特定的方式同某些其他的事物相联系着的。这完全不是说，知识的每个附加性片断，都会导致知识的每一个其他的片断的修正。除非假定所研究的特定情况，是由一定数目的有关因素所决定的，否则的话，我们就什么也发现不了。宇宙的无限性以及它们的相互关系的可能的无限性，如果毕竟对科学有任何重要意义的话，那也并不意味着知识必然地是不精确的，而只是意味着经常有某些更多的东西要被认识。恩格斯本人也时常承认这一点，如当他写下面这段话时就是如此：“我们的自然科学的极限直到今天仍然是我们的宇宙，而在我们的宇宙的范围以外的无限多的宇宙，是我们去认识自然界时所用不着的。”(同上书，第 159 页)*

科学方法的另一个特质，是在于它的技巧包含有对材料的改造，对自然过程的干预，在交到手头的东西上面进行重新确定方向的活动，以便获得为预言和控制所必需的经过检验的知识。如果世界上的每一样东西，都是在一个复杂的客观辩证法之网中相互联系着的，那么，作为一种人类的和文化的现象的科学，从理论上说来，就全成为可以从已知

* 参看《自然辩证法》，人民出版社 1962 年版，第 198 页。——译者注

的东西的存在中推想出来的了。世界就必须被宣布成这样，即下面这两种情况不可能全都是真实的：(1)它具有那在实际上被发现为具有的结构以及(2)科学本身还不曾产生。这就是断言，例如，在天空中的星群或人的肾上腺被发现之前，它们是无论如何都不可能存在的。或者，更一般地说，这就是认为，从理论上说来，可以用一种有机的逻辑去证明：在存在着的东西和被认识的东西之间有一种必然的联系。这是公开地通向唯心主义。贝克莱和黑格尔站在这条曲折的道路的两边，向那些相信这一点的轻率的辩证唯物主义者招手，要他们走得更近些。

包含在这种见解中的一个甚至更为重要的含义认为：科学的历史发展，是服从于科学是它的一个组成部分的、辩证的整体的内在必然性的。因为科学作为人类文化的一个方面，是受那些在科学研究及其应用的多样性方面暴露得最清楚的价值、利益和需要所控制的。因此，按照上述的有机的决定论的观点，人类价值就必然地不仅具有一个宇宙的支柱，而且必然是作为构成原则而包含在事物的本性之中的。像一切其他的事物一样，自然和社会必然地是“辩证的”，因而，必然地相互联系着的。但是，对于马克思主义来说，正如对于每一种其他的非柏拉图哲学来说那样，在不存在有任何意识，或至少是某种形式的知觉力的地方，是不存在有价值的。因而，使价值成为辩证的总体中的构成要素，就是使意识成为一切存在的一个主要的要素，就是赋予事物的图式以某种逐步地得到实现的普及的目的或目的的体系。这一点所会导致的东西，已经由恩格斯本人在谴责杜林偷偷地把意识活动导入到自然过程之中并使神学复活的时候指出来了。[9]

在(甲)和(丙)适用于存在时，在它们的各别的必然性概念中，发现有它们之间的带有决定性的根本不相容性。在(甲)中，必然性是逻辑的、有系统的和循环往复的。在(丙)中，必然性是有限制的并且仅仅证明盖然性判断才是正当的。从一种认为世界是一个辩证总体的哲学的观点看来，科学规律所表现的各种“必然性”，都是抽象的和偶然的。抽象，是因为它们是被断言为一切情境所具有的，而这一切情境

又都遵从着某些最初的定义，而不问可能出现什么其他的性质；偶然，是因为在一个情境的各种因素之间所发现的关系，并不是从研究的对象的“有系统的动的本性(systematic dynamic nature)”(黑格尔)或“自己运动的本性”(恩格斯)中得来的，然而，对于普通的科学家来说，像具有作为任何事物的本质的自己运动——这种自己运动构成其那套所谓的本质属性——的固有性质那样的东西，是不存在的。一切属性、特性和关系都具有相同程度的本质性或固有性，只有在研究过程中，当研究者为了识别的目的，而把某些特性隔离开来，并在以后的研究中，把它们当作下定义的特征时，才不是如此。他的分析方法全然地是表示关系的，而当他谈到任何事物的正常的或自然的特性时，那他是在统计学的意义上应用这些名词的。

在(甲)和(丙)的必然性概念之间的区别，可以用恩格斯的一个例子来加以说明，这个例子是格外中肯的，因为它指出了，对于恩格斯本人来说，“辩证法”这个名词，通常具有着什么样的意义。在批判地论述“数理的唯物主义”——这种唯物主义用存在于特定的空间和时间领域中的各种因素之间的函数关系，来一步一步地解释发达的心理过程的各个方面——的时候，恩格斯赞同地引证了黑格尔的内在目的(der innere Zweck)的学说。根据这种学说，一个有机体的本质(对于黑格尔来说，正如对于怀特海来说那样，一切事物都可以被表征为有机体)，决定着在任何时候都存在于它的构成要素之间的特定类型的关系。它否认可以把一切事物的本质，解释为它的各种要素同环境条件的复合体之间的、累积的、可以从经验上加以观察的各种关系的合成结构。环境条件的缺乏，至多只可阻止一个事物的本质实现其本身，但一旦出现了这些条件的时候(而且有某种东西保证它们的或迟或早的出现)，那就能够仅仅用一个事物的在先前就规定好了的自己运动的本性，来解释它的各种主要的特性。恩格斯写道：

> 要点在于：机械论(十八世纪的唯物论也是如此)从来没有使它

自己摆脱掉抽象的必然性，因而也从来没有摆脱掉偶然性。事物从自身中发展出了思维着的人脑，这对于它来说，是纯粹偶然的事件，虽然在它的发生中，每一步都是必然地决定了的。然而，在事实上，那是由于事物的本性，才进展到思维着的生物的发展，因而这是在具备了它的条件（并非在任何地方和任何时候都必然是一样的）的时候，都经常必然地要发生的。（《辩证法与自然》，同上引，第 292 页）*

这里断言了两件永远不能用科学方法来加以证明的事情。一件事情是，断言在某一地方和某一时间，必然地会出现那为事物的本性用一种思维着的头脑的形式去实现其自身所必需的各种条件，因为如果事变的各种条件永远不出现的话，事变的必然性除了存在于一个关于事物的武断的定义中以外，又会存在于什么地方呢？第二件事情是，断言一个思维着的头脑的出现，并不是由一组确定的条件所无歧义地(univocally)决定的，所以，不能把头脑的出现的必然性，归之于特定时间内各种决定性条件的相互作用的复合体，而只能归之于事物本身的本性，关于这种事物，恩格斯在别处曾经告诉我们说，是“思想的一种纯粹的创造，是一个抽象物”（同上引，第 234 页）。

同一本书中一段显著触目的话证明了，恩格斯是认真地主张说事物的本性须必然地发展到一个思维着的头脑的。他说道：“我们总确信，物质在它的一切变化中永远是同一的，它的任何一个属性都决不会丧失，因此它以铁的必然性毁灭自己在地球上的最高产物——思维着的精神，而在另外的某个地方和某个时候又一定以同一种铁的必然性把它重新产生出来。”（第 255 页）**

这是辩证法（我几乎要说宗教）可以给予而科学却永远不能给予的一

* 参看《自然辩证法》，人民出版社 1962 年版，第 171—172 页。——译者注
** 同上书，第 20 页。——译者注

种确定性。

根据上述，我认为我们可以正当地认为辩证法在(甲)类中的各种意义，是同被认为是科学方法的(丙)类的辩证法不相容的。

(乙)和(丙)是彼此相容的吗？在这里，我们必须简略地比较一下(乙)类和(丙)类的成分。

(乙)2 和(丙)　(乙)2 是转化和连续性的逻辑。显然，科学方法是注意连续性的。在事实上，只是由于应用了科学方法，才揭示了和恰当地描述了连续性。但是，恩格斯却把(乙)2 解释成似乎需要否定同一律和矛盾律。"抽象的同一性($a=a$，以及否定地，a 不能同时等于 a 又不等于 a)，在有机自然界中同样是不能够应用的"(同上引，第 157 页)。* 假如真是这样的话，科学的工作就会停止。正如我们将在下面看到的，在科学似乎违反了矛盾律的地方，那是由于互不相容的描述和陈述的缘故，不相容性，无论对于描述的进一步的评定来说，也无论对于重新定义来说，都是一种刺激物——都预定着要消除矛盾。必须指出，恩格斯对(乙)2 的解释，是同(丙)不相容的。

(乙)3 和(丙)　(乙)3 是选言逻辑，在那里，两种可能的选择都是排斥其他的和穷尽无遗的。这是同(丙)相容的。在事实上，它是剩余法的一个特例。然而，科学方法却从来也没有担保过一切已知的选择都是穷尽无遗的，除非我们所处理的，是一个命题和它的逻辑上相矛盾的命题。而且，甚至在这样的场合，也可以根据它们的意义内容同探究无关而把这两者加以排除。因而，各种科学结论，甚至在应用纯粹形态的剩余法的时候，也不能给我们以比各种盖然性来得更多的东西。

(乙)4 和(丙)　(乙)4 是两极对立的原则。假如严格地应用两极性的隐喻，那么，把它扩展到每一种事物，就是最纯粹的神话。在这种形式中，(乙)4 是浪漫派自然哲学的一个遗迹，而且是和科学方法的任何非神秘的概念不相容的。如果两极性的原则是说：每一个科学的范畴都必

* 参看《自然辩证法》，人民出版社 1962 年版，第 176 页。——译者注

定要有一个明了的对立面，那么，它是“正确的”并享有一个有意义的断言的、造句法上的规则的地位。把这个规则成功地应用到科学体系的结构中去，就证明下面这种推论是正确的：在自然界中，是不能找到任何可以分解为一个因素的情境，或任何只有一个方面的过程的。人们有时企图这样来解释两极性的原则，好像它是指在每一个情境中都会找到向相反方向运动的力量似的。但是，恩格斯却把这种解释嘲笑为没有任何应用的可能性的最寻常的俗套(《反杜林论》，第122页)。*

(乙)5和(丙)　(乙)5是被看作为概念的自然史的、结构形式的辩证法。假如概念确实具有这种形式，那么，(丙)就是能够据以发现事实的唯一有效的方法。因此，(丙)和(乙)5是像方法和特定的结论那样地彼此联系着的。

还遗留下(乙)类中各种不同的辩证法概念彼此之间的关系问题。为了节省篇幅起见，我们将仅仅谈到分析的结论。

(乙)2和(乙)3，如果加以严格的解释，那是互不相容的，特别是如果认为双方都具有普遍的含义的话。

(乙)2和(乙)4，是互不相容的。

(乙)2和(乙)3之间的关系同(乙)2和(丙)之间的关系相同，这得取决于如何理解(乙)2。

(乙)3和(乙)4是相容的。

(乙)3和(乙)5是相容的。

(乙)4和(乙)5之间的关系，同(乙)4和(丙)之间的关系相同。

我们已经回答了我们在第二节中为我们自己所提出的第一个问题。在恩格斯那里，辩证法的各种意义是彼此不相容的。第二个问题是：在恩格斯自己的思想里，他认为哪一种意义是主要的呢？已经有足够的证明文件，可以指出答案是第一种意义，即认为辩证法是在任何地方和

* 参看《反杜林论》，人民出版社1961年版，第125页。恩格斯的原话是：“这很明显，既然把黑格尔的‘本质论’降低为关于按照相反方向运动而不是在矛盾中运动的力量的一种陈词滥调，那么当然对这种泛泛的一套最好避免任何的运用。”——译者注

任何事物中发生作用的普遍的构成原则。关于恩格斯认为这就是辩证法的主要意义的问题，在下面这一事实中也是显而易见的，即：在《反杜林论》中，他的论述辩证法的主要部分，就是力图指出辩证法是客观的和普遍的规律。简言之，辩证法的各个规律都是属于本体论的规律。在第三节中，我们将从逻辑和科学方法的观点出发，来批判地考察一下这些规律。

第三节　辩证法诸“规律”

我们已经看到，按照恩格斯的说法，辩证法是自然界、历史和思维的发展的非常一般的、广泛的，以及从而是重要的规律的科学。辩证法的基本规律总共有三个。在恩格斯的全部著作中接连地引证了它们。这些规律的公式是变化不定的，而在唯一地对这些规律作出展开的论述的《反杜林论》中，又主要地是用引证实例的方式来进行论述的。

辩证法的主要规律是：

（1）“矛盾的同一”。有时则发现有像“对立的同一”这样的交替使用的措辞。“统一”这个名词时常被用来代替“同一”。在绝大多数的辩证唯物主义者的著作中，下面这四种表述，全都是可以相互交替地使用的：（甲）矛盾的同一，（乙）矛盾的统一，（丙）对立的同一，（丁）对立的统一。

（2）“否定之否定”规律。有时它被称做“矛盾（对立）的相互转化规律”。

（3）“由量到质和由质到量的过渡”。

一、矛　　盾

辩证法的一切规律的基本前提是：相信矛盾“是客观地存在于事物和过程之中的”。至少可以说，这是对“矛盾”这个名词的奇怪的应

用，因为自从亚里士多德的时代以来，认为矛盾的是命题或判断或陈述，而不是事物或事件，这已经成为逻辑理论的一种老生常谈了。恩格斯完全知道这种传统的用法，但在反驳杜林时，却认为，不承认可以把矛盾的概念应用于事物，这恰恰暴露了常识和形式逻辑的局限性。的确，恩格斯不仅认为矛盾是客观地存在于自然界之中的，他还坚称它"而且也是一种现实的力量"。[10]如果按照字义来解释，这就会把逻辑范畴看成是物质关系，从而整个数学和逻辑学就会成为不过是物理学的一个分支。在这样一种观点中，存在着大量的困难。再加上它是同科学探讨的基本原则截然地不能调和的，因而甚至不能首尾一贯地把它表述出来。

假如一切存在都像恩格斯所说的那样是自相矛盾的，而一切正确的思维又是事物的映象或反映，那么，一致性就会成为虚假性的确实可靠的标志了。而把一致性看作至少是真理的一个必要条件的科学，也就不能前进一步了。假如一切存在都是自相矛盾的，那么，恩格斯就几乎没有权利说：作为自然界的产物的思维，必须同自然界相"适应"，而不是同它相矛盾。[11]假如逻辑学是物理学的一部分，那么，逻辑命题就不能具有那种由恩格斯同样地归之于它们的普遍性和必然性的性质。而更进一步，假如逻辑学的命题和物理学的命题一样具有相同的存在上的特性，那么，恩格斯就应该说明，为什么否认第一类命题其结果总是作出自相矛盾的陈述，而否认第二类命题却永远不会这样。

恩格斯没有对这些疑难作出回答。相反地，他却提出例证去说明关于矛盾是客观地存在于事物和过程中的这个所谓的事实。这些例证就是：1. 运动的存在。2. 生命的本性。3. 认识过程的形式。4. 数学的基本观念。

1. 运动。 恩格斯为他的关于运动就是矛盾的主张所提出的唯一的论证，是在很久以前由芝诺所提出的各种总的考虑中的一个考虑的变种。但是，芝诺是用它来证明运动的非实在性，而恩格斯却用它来证明矛盾的客观存在：

> 运动本身就是矛盾:甚至简单的机械的移动(ortsbewegung)之所以能够发生,也只是因为物体在同一瞬间既在一个地方又在另一个地方,既在同一个地方又不在同一个地方。这种矛盾的连续发生(setzung)及其同时的解决,正好就是运动。(《反杜林论》,第 120 页)*

在这段议论中存在有一个重大的跳跃。因为恩格斯用如同上述的考察所能证明的全部东西,乃是关于运动的某些违反矛盾律的描述与陈述。在他能够得出结论说运动是矛盾的以前,他必须首先说明:要找到和运用关于运动的任何其他描述或陈述而又不陷于前后矛盾,那是不可能的。但他不仅没有这样做;而且在他于 1894 年写《反杜林论》第三版的序言的时候,关于能够用完全没有矛盾的方式来描述运动,这是已经清楚的了。对于任何分子的运动,都能够用这样一种表述,来加以描绘,这就是指出:它在空间的地位,在任何时候都是时间的连续的函数。而关于连续的函数的概念,则是不需要假定时间和空间的无限小的间隙,就已经表述得很清楚的,而恩格斯却认为这种间隙是包含在运动中的,而且对于微积分理论来说还是基本的。

可以更进一步指出:严格地说来,恩格斯对于运动所作的描述,完全没有显示出形式上的矛盾。如果我们承认物体具有不同的部分,那么,说它在同一时间内占据着两个不同的地方,这是完全正当的;而如果我们把不同的时间加以区分开来,那也不难承认一个物体能够在同一个地方,又不在同一个地方。抑有进者,既然在 rerum nature(事物的本性)中,没有无广延的点和无绵延的瞬间,那么,恩格斯的公式就可以适用于静止着的物体,正如它可以适用于运动着的物体一样。这样,他就会证明得太多了,因为不仅运动是矛盾的,而且它的对立面:静止,也会是矛盾的。而既然世界上每一样我们可以对它有效地应用时空坐标的东西,都是或者运动着或者静止着的,而这种或者运动或者

---

* 参看《反杜林论》,人民出版社 1961 年版,第 123 页。——译者注

静止，又不是绝对的，而是相对于某种其他的东西而言的，那么，矛盾这个名词就没有什么特定的意义。当它不是在实际上使人糊涂的时候，它就是无用的。而在恩格斯谈到矛盾是一切运动和发展的动力，用一种甚至连黑格尔的逻辑唯心主义也不曾证明过的方式，把逻辑观念变成了 demiurgoi（造物主）的时候，就陷于极端的混乱了。

2. 生命。 在把有机体的现象引为矛盾的客观性的例证的时候，恩格斯把矛盾同斗争等同了起来。[12]并似乎要暗示说，凡是有两个名词是这样地联系着，以致可以把它们之间的关系表征为存在有矛盾的地方，在矛盾双方之间总是进行着一场自觉的或不自觉的实际斗争。无疑地，斗争是一个适用于社会各阶级之间的关系的适当名词，而在达尔文主义的意义上，它也是适用于生物学上各个种之间的关系的，以及甚至适用于更低程度的同一个种中间各个个体之间的某些关系的适当名词。但是，既然只有在找得到活的生物的地方，才找得到斗争，那么，当恩格斯提出说斗争是存在的一个普遍的和客观的特征的时候，那就必须说他是在隐喻的意义上使用这个名词的。当然，如果他是属于浪漫派自然哲学那个类别的话，那就又当别论，因为对于这些哲学家来说，一切自然都是有生命的，而且他们惯于谈到彼此斗争着的事物。假如我们认为恩格斯的意思是要说：生命，由于和运动是矛盾的这个命题相同的一般原因，即由于它违反矛盾律，因而也是矛盾的，那么，我们可能是最接近于恩格斯的原意的。在事实上，恩格斯有时把这同一个公式用于两种场合：

> 我们在上面已经看到，生命首先就在于：生物在每一个瞬间是它自身，却又是别的东西。所以生命也是存在于物体和过程本身中的不断地自行产生并自行解决的矛盾；这一矛盾一停止，生命亦即停止，于是死亡就到来。（同上引，第 121 页）*

---

* 参看《反杜林论》，人民出版社 1961 年版，第 124 页。——译者注

当然，恩格斯应当补充说，当这一矛盾一停止，就有一个新的矛盾到来，因为根据他自己的前提，改变的只是矛盾的形式。但是，这个关于生命的描述，是没有什么矛盾的；它仅仅患着含糊症。一旦我们加进了恰当的区别和限制，我们就能获得一个关于生命现象的充分一致的说明。生命就其是一种具有着一个调节摄取、消化和排泄食物，并作出可能的选择活动，以及生长和再生产的物理—化学的结构的自行保存的过程而言，是同无生命的东西相区别的。在任何确定的时刻内，它的行为是随环境的刺激的复合体而变化的，也是随它自己的物理—化学状态——能够像刺激物那样对这种状态发生作用的，只是环境的某些方面——而变化的。一个有机体只有依靠来自外面的一定的有机化合物的分解和同化才能维持生命——“生命是一个死亡的过程”，这并不是一个矛盾；它也不是一个迫使我们在描述它的时候作出矛盾的陈述的事实，除非我们在描述中使用了可以违反普通文法的诗的破格语法。例如，一个动物必须在植物(或其他的动物)死亡的条件下，才能生存下去。一个动物只有在它继续不断地排除其已经死亡的细胞的条件下，才能生存下去。但是，却不可以把我们在任何物体中区别活的和死的细胞这一事实，说成是身体的任何细胞(作为一个整体的身体，也是如此)在同一个方面和同一个时间内既是活的又是死的。假如我们记住了当我们把同一用来作为一个说明的范畴时，它是依存于某种限定的眼界的这一事实，那么，在我们谈到同一个身体——虽然这个身体的材料是每七年左右完全更新的——时，也就没有什么神秘之处。例如，个性的同一，其取决于社会的、法律的和心理的考虑，要更甚于其取决于物理学上的或生物学上的状态。

3. 认识。　《反杜林论》中最有趣的章节之一，是由下面这样一种企图所构成的，即追溯任何肯定最终的、终极的和永恒的真理的学说，滑入到伦理的和社会的辩护论中去的道路。对于恩格斯来说，永恒真理或者是一些同义反复，或者是一些不足道的东西。绝对真理则被看成是在无穷数目的世代中继续着的认识过程的极限。就个别的思

想家而论，在他获得的认识中，所包含的需要改善的因素总是远比其所包含的不需要改善的因素来得多(同上引，第80页)。* 由于恩格斯在这里强调了认识的近似的特性，因而在科学史和科学程序的本性上，他无疑地是被证明为正确的。但是，他却宣称在认识的自我矫正过程中，找到了一个矛盾——从它的理想的可能性和目标的观点来看是至上的和绝对的思维，同在其实际的例证上却是有限的和相对的思维这两者之间的矛盾。科学争取达到绝对的认识，但在任何确定的时刻内又达不到它；然而，恩格斯却说这个矛盾是为人的获得知识的活动的无限的前进运动所解决了的：

> 同样，我们看到了，甚至在思维的范围以内，我们也怎样地不能避免矛盾。以及例如，人的内部无限的认识能力与此种认识能力在那些为他们的外部条件和他们的认识所非常完全地局限着的人们身上的实际实现这两者之间的矛盾，是怎样地在实际上是在人类世代的无穷的——至少对于我们来说是无穷的——连续系列之中解决的，是在无穷的前进运动中解决的。(《反杜林论》，第121页) **

严格地说，得到解决的只是问题、迷惑和疑难，而不是矛盾。而且这些解决办法也总是包含着排除不是事物中、而是我们对事物所作的分析中的矛盾。然而，就算我们承认恩格斯正确地描述了科学认识的目的和程序，在设置一个理想和没有实现这个理想这两者中间，也并不包含有什么矛盾，这正如切望完全健康，而在某些方面却没有实现这两者中间并不包含有什么矛盾一样。然而，在恩格斯对认识过程中所谓“矛盾”的说明中，却潜藏着两个可疑的假设。第一个假设就是认为科学认识的理想是绝对地有效的认识，第二个假设则是：如果假定绝对

---

* 参看《反杜林论》，人民出版社1961年版，第88页。——译者注

** 同上书，第124页。——译者注

地有效的认识就是科学认识的理想的话，那就必须有绝对地确实的真理，使我们能够据以整理一系列并非绝对地确实的真理。对于恩格斯来说，这些绝对真理乃是无穷系列的相对真理——随着时间的推移和知识的积累，这些相对真理越益紧密地接近于它们的极限——的极限。然而，现代科学却主要地对那些使我们能够解决探究的问题的足够地有效的和可靠的认识感兴趣。在它使用“真理”这个名词的地方，所涉及的，是一个命题同一组其他的命题相结合的程度，而归根到底则是其使我们能够作出可以得到证实的预言的相对的适切性。而在恩格斯的程序中，却没有一点是使科学家不得不假定存在着有关事实问题的、绝对确实的真理的。[13]

其次，就科学运用一个关于真理的定义而论，这个定义，在科学程序整理一系列命题的可靠性中，是作为一种指导的规则而起作用的，而并不是作为作出下面这种推论的根据而起作用的，这种推论就是：认为绝对真理是作为无限系列的相对真理的极限而存在的。在这里，它是类似于其他的定义那样地起作用的。例如，一个关于硬度的定义，使我们能够整理处于一个其硬度在增长着或降低着的系列中的各种物质，但它全然没有得出结论说，因而就存在有一种作为一个无穷系列的、其硬度各不相同的各种物质的极限的、绝对地硬的物质。恩格斯的意见显示出：他把一个系列借以组织起来的整理原则，同一个系列向其会聚(converge)的极限这两者混淆了起来。

4. $\sqrt{-1}$。 正如我们在第一部分中所已经看到的那样，虽然恩格斯总是把数学看成是在同一和非矛盾的抽象规律的基础上，进行非辩证的然而是有效的思维的领域的，但他也总是把这种断言同下面这种主张联结起来的，这种主张就是：认为数学的许多领域仍然是服从于矛盾所君临着的更高的辩证法规律的。主要的例证引自微积分，但却是不幸地为无限小的陈旧理论——在恩格斯自己的时代，数学家就已经抛弃了这种理论——所损坏了的。但是，根据恩格斯的意见，甚至初等数学也是充满着(wimmelt)矛盾的。其中最明显的是：

> 负数可以是任何数字的平方，这也是一个矛盾，因为每一负数自乘就得出正数的平方。所以-1的平方根，不但是矛盾，而且甚至是荒谬的矛盾，是真正的荒谬（wirklicher widersinn）。可是$\sqrt{-1}$在许多场合毕竟是正确的数学运算的必然结果。（同上引，第121—122页）*

由此可以推论说，既然一切思维，特别是在其成功地应用于自然界时，都是自然过程的一个“反映”，那么，自然界就必然不仅是矛盾的，而且在“许多场合”必定是荒谬的了。而假如恩格斯限制了思维的“反映”特性的确实性和普遍性，那也仍然难以理解：我们怎么能够由于运用了荒谬的矛盾和真正的荒谬，而这样成功地去预言、构想和解释事物。然而，荒谬性却必不会在$\sqrt{-1}$的门前停下来，而只会停到恩格斯自己对于$\sqrt{-1}$的特性所作的表述那里。负数的平方必定是正数这个规则，仅仅适用于作为有理数和无理数的整数，而不适用于虚数，而且也仅仅是靠了我们的定义，才是这样的。的确，根据关于数的某些历史定义，$\sqrt{-1}$是不能被看作为一个数的，这正如根据关于数的一个还要更早的概念，$\sqrt{2}$是一个不合理的观念一样。但是，所有这一切只是导致对数**重新作出定义**——在这个定义中，矛盾的一切阴影都消失了。恩格斯对于数学的结构所借以发展的逻辑，是这样深刻的不了解，以致使他断言，甚至在a的根（$\sqrt{a}$）可以是a的幂（$a^{\frac{1}{2}}$）这一事实中也有矛盾，其实，这两个符号式只不过是表述同一种关系的两种不同的方式。

在所考察的任何例证中，恩格斯都不曾证明有矛盾的存在。在所有这一切例证中，矛盾之所以会出现，那只是因为措辞的不当或者忽视了上下文的缘故。

我们现在能够从辩证法的第一条规律的各种各样的形态中，来对它进行考察。

---

* 参看《反杜林论》，人民出版社1961年版，第125页。——译者注

甲、矛盾的同一。这既不是事物的规律，也不是思维的规律，而且要比$\sqrt{-1}$更加适当地陷入到真正的荒谬绝伦之列。从字面上说来，它是对不矛盾律(the law of noncontradiction)的否定，从而是同任何其他的真实的或虚假的命题相容的。

乙、矛盾的统一。"统一"可以指一个命题及其反命题为一个情境的各种可能性，提出了在形式上说来是毫无遗漏的描述，当然，这是从什么是矛盾的定义推论出来的。或者，"统一"也可以像恩格斯的某些例证所暗示的那样，指一种物质的关系。在这种场合下，我们就是在同另一种真正的荒谬——一种实体化为事物的逻辑关系——打交道。

丙、对立的同一。对立是恩格斯在任何地方都没有加以定义过的，并且有时是在物理意义上、有时则是在逻辑意义上加以应用的一个名词。然而，在任何意义上都难于确定各种对立所指的意思是相同的。它似乎是指(1)有时无非是有意义的断言的原则，(2)有时则是两极对立的普遍性，以及(3)有时则是一种情境的两个不同的方面，或两种不同的情境，在某些情形下，具有相同的结果。这第一种意义并不是自然的规律，第二种意义并不是普遍地适用于自然的，而第三种意义则会证明我们不顾许多不同的事物是否彼此对立，而把它们称作是相同的这种说法是正确的。

恩格斯在《辩证法与自然》一书中，对马克思威尔的《热的理论》中的一个意见所作的扬扬得意的注释，透露了他赋予对立同一规律的特殊意义。马克思威尔写道："这些射线［辐射热的］具有光的射线的一切物理的性质并且是能够被反射的，等等……有一些热射线是和光的射线等同的，可是其他各种热射线则对我们的眼睛不发生任何作用。"恩格斯附言道：

> 于是存在着暗的光线，而尽人皆知的作为绝对的对立的光和暗之对立就从自然科学中消失了。还可以顺便指出，最深的暗和最明

亮的光具有使我们目眩的同一作用，所以对于我们也是等同的。（第192页）*

除了光和暗之外，其他的事物例如殴打、淹没在水中、或者无意中碰见一个离奇地哭叫的人，也是能够具有使我们目眩的作用的。虽然它们在结构上并不是同一的或者在性质上也不是对立的，然而对于我们来说，却可以全都是等同的。为了证明自然中的任何情境都不是绝对地黑暗的或绝对地光明的这个事实，并不需要发现电磁的振动——它的波长并不是表现在人类的眼网上面的。而承认在自然界中没有任何绝对地黑暗或绝对地光明的领域，也并不证明用关于暗和光的同一或统一的断言来混淆它们的意义这种做法是正当的。可以说当恩格斯本人承认“什么是光明的或不光明的，这取决于眼睛的结构”的时候，居然能够谈到暗的光线，好像是一种天真的谬误；但是，作为一个好的例证，它也说明了语言上的错误如何会引起坏的形而上学。

丁、对立的统一。对于这一点的最像煞有理的解释，是说一切事物和情境都具有一个两极的结构。但是，正如我们在第一节中所已看到的那样，两极对立既可以是指：除非所用的名词，具有有意义的对立面，否则的话，对事物的任何状态所作的任何描述，都是不能被理解的，也可以是指：事物的任何状态，都是能够分化成为它自己的各个部分、要素或相邻接着的领域的。第一种观点使这规律成为造句法的一条重要规则；第二种观点则仅仅表示在任何地方都可以看到有差异的事实，这是一个像说世界存在着那种命题一样地过于一般而不具有任何启发性价值的命题。

二、否定之否定

现在我们将考查辩证法的第二条基本规律：“否定之否定”。这

* 参看恩格斯：《自然辩证法》，人民出版社1962年版，第243页。——译者注

条规律往往被认为是辩证法的灵魂。

像辩证法的其他各个规律一样，“否定之否定”在任何地方都不曾被严格地定义过。它显然包含着在一个时间的系列中的三个名词或成语之间所具有的关系。在三一体中的任何两个相连的名词之间的关系，被认为是一种逻辑上的矛盾或对立。在能够完成“否定之否定”以前，就发生了“对立（矛盾、两极）的相互转化”，假如这种相互转化意味着什么的话，那就是断言各种事物早晚要变化，断言在一个暂时的过程中的每一种差异都可以被看作是一种对立，以及断言每一种对立早晚要失却其确定的性质并采取其相反方面的特性。在这里，我们除了考查恩格斯为否定之否定规律所提供的各种例证之外，别无其他的依靠。而且我们可以信奉他的保证认为这个规律所描述的过程实在是非常简单的，“到处、每天发生的”，而一旦清除了唯心主义的浮夸，那就连“任何小孩子也都可以理解的”（《反杜林论》，第 137—138 页）*。

为篇幅和读者的耐心计，我们将仅仅考查恩格斯所引许多例证中的两个例证——一个引自自然界，另一个引自数学。我之所以要选择这两个例证，是因为它们在正统派的辩证唯物主义的文献中，是一些常见的例证（颇有意思的是，在黑格尔的《逻辑学》一书中就有这两个例证）。

1. 生长：“让我们以大麦粒为例。亿万粒的麦被磨碎、煮熟、做酒，以后被消耗掉。可是如果这样的麦粒得到它所需要的正常条件，如果它落到适宜的土壤里，那么在热和水分的影响之下，它就发生特有的变化，它发芽生长：麦粒本身消失了，被否定了，由它生长出植物来，即麦粒的否定。但是，这种植物的正常的生命进程（lebenslauf）是什么呢？它生长、开花、结实，最后又产生大麦粒，而当这些麦粒成熟的时候，麦秆即形枯萎，它也被否定了。这里我们又有了原来的麦

* 参看《反杜林论》，人民出版社 1961 年版，第 139—140 页。——译者注

粒，它是这一否定的否定的结果，可是它不是一粒，而是加了十倍、二十倍或三十倍。”（前引书，第 138 页）*

在种子、花和果实的这个循环中，既没有逻辑上的矛盾，又没有反对命题，因为在这些东西经过双重的否定之后，我们便得到原来的名词或命题〔－（－P）＝P〕，规律的要领在于我们永远也不是简单地返回到我们的出发点。当然，能够把生长过程的各个时期区别开来，但是，这样一种时期的数目，却取决于我们的探究的目的。一个时期也并不是嗣后的时期的原因，因为一个时期之是否实现，这不仅取决于先前那个时期的结构，而且也取决于各种现存条件的复合体，而后者的存在则完全不是种子—花—果实的循环的当然结果。

当恩格斯谈到在大麦发育之前必须附加有各种正常的条件时，他承认否定之否定这个过程的完成，是一个统计上的事实。但假如这证明了否定之否定规律的客观性，那么，承认各种正常条件有时并不是接着发生的事实，也就驳斥了这个规律的普遍性。那么，那些被“磨碎、煮熟、做酒和消耗掉”的大麦粒又怎么样呢？从科学上说来，这个过程正如大麦粒之被当作种子来使用时，是一样地正常和自然的。恩格斯说道，嗳！这并不是按照规则来处置的。对于种子的否定，必须不使嗣后的否定成为不可能。“如果我磨碎了大麦粒，或者踩死了昆虫，那么我虽然完成了第一个（否定——胡克）动作，可是却使第二个否定成为不可能了。所以，每一种事物都具有自己的特种的被否定的方式，即借以获得发展的那种否定方式。”（第 154 页）**。但是，从科学上说来，大麦粒的磨碎或消耗掉，却正如在一定的条件之下它的发芽生长一样地是它的本质的一部分。在这里，正如在别处一样，恩格斯又重新陷入到亚里士多德的关于主要本质（essential natures）的学说中——这种概念是同他从黑格尔那里接受过来的下述说法不相容的，这

* 参看《反杜林论》，人民出版社 1961 年版，第 140 页。——译者注
** 同上书，第 146 页。——译者注

个说法就是：事物的本质就等于事物的所有一切现象的总和，而不是一种存在于这些现象后面的、同它们分离的或同它们相对立的结构。假如有任何事物能够被非辩证地“否定”的话，那么，这正如它之能够被辩证地“否定”一样，也是它的本质的一部分，而且对于科学探究和人类福利的目的来说，这两者还可以正是同样地重要的。

对于这个反对意见可能提出这样的回答，即：不论大麦粒碰到了怎样的命运，它总归进入了一个有否定之否定规律在发生着作用的新的情境之中。这样，如果麦粒被用作为牲畜的饲料，我们便有一个种子——饲料——养料的循环；如果它被磨成药物（materia medica）的粉末，我们便有一个种子——药剂——健康的循环；而假如有一阵风把它吹到贫瘠的土壤上或吹到水中，我们便有一个种子——腐朽的循环。但是，从恩格斯的观点来看，这种回答是错误的，因为这些循环并不必然地——或甚至不是经常地——导致种子的再生（recreation）；而从科学的观点来看，这是最空洞的同义反复，因为这等于说，所发生的任何事情都构成为一种发展，从而使发展成为变化的同义语：而按照定义，所发生的任何事情都包含有变化。

在任何有意义地应用否定之否定原则的地方，例如在历史中，它都以实现一种植根于那种情境的结构中的可能性的、人类活动为其先决条件。具体的实践（Praxis）是合题；被用来和情境相对立和指点它的计划是反题；而原来的情境连同它的一切困难和问题则是正题或出发点。可以用这样一种方式来重新加以描写，使得人类需要的存在和指导性影响更为清楚。但是，不论怎样表述，却总是存在有同计划、目的或利益的关联，对于科学的分析来说，这种关联本身总归是可以接近的，而且它还说明了否定一种情境的特殊的、不同于其他一切可能方式的方式。甚至暂且不谈逻辑范畴和物理范畴的混淆，恩格斯的关于自然过程是受辩证否定的支配的描述，也把意识的要素当成了一切事物的一个普遍的特征，从而是同马克思主义的唯物主义的和科学的假设不相容的。

2. 数学。从明确性和一贯性的观点来看，恩格斯的关于数学的论述，存在有某种缺点。他的认识论要求他把一切思想都看作是存在的一种反映。所谓一种反映，有时是指一种复写或映象（image），有时仅仅是指一种效果（effect），而有时则是指一种抽象。所以，无论如何都不要把数学上的关系，解释成自由的创造或约定。“在纯数学中精神所涉及的，决不只是它自身的创造和想象的产物……纯数学是以现实世界的空间的形式和数量的关系，从而是以非常现实的资料为对象的。”（《反杜林论》第 25 页）*数学从各种事物的特定内容中抽象出来并只涉及它们的一般形态。但是，在这一点上，恩格斯添加了一种不可思议的学说，认为只有在抽象过程结束后，我们才达到自由创造的领域。“……只有在（这些抽象过程的——胡克）结束，我们才第一次达到精神的自由创造和想象，即虚数值。在数学上的量的相互演算似乎是先验的，也并不证明它们的先验的来源，而只是证明它们的合理的相互关系。”（第 25 页）**

但正是数学概念之间的这种合理的相互关系，说明了把某些数学关系看作是“现实的”、把另一些则看作是“想象的”，乃是荒谬的。从数学上说来，它们全都是处在同一种状态之下的——或者它们全都是自由创造或者它们全不是。恩格斯在他的《辩证法与自然》中断言，谁赋予$\sqrt{-1}$以我们自己头脑之外的任何种类的现实性，谁也就可以信鬼，[14]这同样的道理也可以适用于包括$\sqrt{2}$，-1 和 1 在内的任何其他数字。恩格斯的混淆的根源，在于一个不恰当的抽象概念和一个关于数学的错误的定义。他的抽象理论没有把下面两种抽象区别开来，这两种抽象就是：一种是像有完全的弹性的物体和无摩擦力的机器（frictionlese engines）那样的物理上的抽象，另一种则是数学上的“抽象”，对于这种“抽象”，除非从含糊的心理学意义上来加以考察，否

* 参看《反杜林论》，人民出版社 1961 年版，第 37 页。——译者注

** 同上书，第 38 页。——译者注

则的话，在实际上就完全不是抽象，而只是逻辑定义。至于恩格斯的主要论述，即数学是数量和空间的科学这一定义，则简单地忽略了甚至在他的时代就已为人们所熟知的下述事实，即：数学的许多分枝至少其本身既不涉及数量，也不涉及空间。

对于恩格斯来说，既然包括数学思维在内的一切思想，都是自然界的一个“反映”，那么，假如“否定之否定”规律适用于自然界的话，它也就必定适用于数学。再也没有比恩格斯自己的关键性例证和在捍卫它时所不得不作出的供认，能够更好地证明这样一种观念所具有的异想天开的结果了：

> 在数学上也是这样。让我们拿任何一个代数上的数，把它称作a。如果我们否定它，我们就得出－a(负 a)。如果我们否定这一否定，以－a 乘－a，那么我们就得出＋a^2，就是说，得出了原来的正数，可是它已处在更高的阶段，即二乘方的阶段。(《反杜林论》，第 139 页)*

恩格斯预料到就在他的读者的口边的反对意见。如果我们否定－a，我们并不得出＋a^2，而是得出－（－a），或 a，即原来的名词。或者如果我们要得出 a^2，那我们只需要用 a 自乘，而不需要第一次的否定，如此等等。对于所有这一切反对意见，恩格斯用一句暴露了整个底细的话来回答：“我应当这样地实现（einrichten）第一个否定，即要使第二个否定仍有可能发生或将有可能发生。”（第 145 页）** 而对于第二个否定，则应当用这样一种方式来实现，即要使对第一个否定的扬弃在“更高”的阶段上给出原来的实体。认为在纯数学中，所用的各种运算，无论如何是取决于我们的定义，我们的作图（construction），我们的对于这一套规则而不是另一套规则的选择，而完全不是取决于在

* 参看《反杜林论》，人民出版社 1961 年版，第 141 页。——译者注
** 同上书，第 146 页。——译者注

自然界中所发现的辩证法的客观结构，还有什么能够比这种承认更加清楚的呢？至少有某些作为初等代数的基础的数学演算，如普通的双重否定〔－（－a）＝a〕，并不是遵从被认为是具有普遍的效力的否定之否定这个宝贝规律的，恩格斯怎么能够忽视他的认可所具有的这个含义呢？

恩格斯不顾他自己的陈述的含义，而用最后的冲锋来猛攻像不幸的杜林那样的人们，因为这些人坚持说黑格尔的否定之否定原则，甚至在它作为一种实实在在的规律，而不是作为在诗中才是正当的隐喻，而出现在公然自认的唯物主义者的著作中的时候，也无非只是神学神秘主义的一种痕迹。“如果他要想从思维中排除它（规律），那么请他先把它从自然界和历史中排除出去并请他发明－a乘－a不等于a^2的那种数学来。”（同上书，第146页）*

噫！杜林应当不难感谢他，因为完全容易发明－a乘－a不等于a^2的那种数学体系。能够用这样一种方式来规定乘法的演算，使得－a和－a的乘积不是a^2，而是－a或甚至是0。在事实上，我们并不需要发明一种数学体系。我们只需指出a×a＝a和－a×－a＝－a的布尔—施罗德（Boole-Schroeder）代数学来就行了。[15]

三、量 和 质

在辩证法的所谓的一切规律中，量转化为质的规律最接近于暗示一条有效的科学原则。但是，甚至这一规律也受到成串的误人的联想和不正确的公式的困扰。有时依据量和质是逻辑上的反对命题这一错误假设，认为这个规律是“对立（矛盾）的同一（统一、相互渗透）”规律的一个特例。在《反杜林论》中，恩格斯在论述这一规律时，谈到了量“转化”（umschlagen）[16]为质和质转化为量，这是在含糊中又加进混淆，因为虽然各种量可能变化，各种质也可能变化，并可以视情

* 参看《反杜林论》，人民出版社1961年版，第147页。——译者注

形而定地用连续的或不连续的函数，来描述这两者的变化的关系，但是，说量不断地变成质和质不断地变成量，却是荒谬的。而且有时这样来表述这个规律，使之暗示说质由于量的变化的结果而首先产生出来，好像每一种量并不是某种已经具有着质的东西的量似的。而当承认这是一种错误时，又往往不正确地认为量和质是严格地相互关联着的。这忽视了在逻辑上质是先于量的。如果不预先假定有各种质的存在，我们就不能谈到各种量，但是，在各种成问题的（problematic）情境中，却可以谈到质而不管量的情况如何——在事实上，能够可靠地把量归之于质，而在其他各种作为造句法（syntax）的问题的情境中，则不许可叙述质的量。例如，关于究竟我们能否叙述智力的量，这仍然是一个未决的问题；而且严格地说来，任何人都不能够表示像天真或完备那样一些质的分量。

恩格斯所用化学、经济学和骑兵战术方面的例证，说明了这个规律所表示的，无非是量的逐渐的变化，达到一定的程度，会引起一种新质的突然出现这个简单的原理罢了。既然在科学和日常生活中，只能通过改变和质有关联的（相适应的）量的关系，来控制这些新质的出现（或消失），那么，说量的渐变有时引起新质的出现，这是可以允许的。从伽利略时代起，科学的方法论上的原则，就已经是：可以用量的方面的差别来表示一切在质的方面的差别——当然，这个原理并不证明把质和量视为同一是正当的。

关于量或度的渐渐的差异，在某些临界点上，导致质或种的突然的差异，这是一个在其能够被看作是正当的概括之前，必须在某些重要的方面加以限制的命题。首先，这是一个不能被断言为普遍地正确的原则，因为存在着许多种的质，它们允许有无限的变化而又不让位于其他各种质。例如，当越来越多的石头被添加到一堆（石头）上去的时候，重量并不消失而让位于一种新的质；而当一个人知道越来越多的东西的时候，博学也并不为一种新的质所替代，而获得一种完全不同的质。其次，如果突然产生的新质，是一种真正的意外突现，那么，这

个原则就只有很小的科学价值，因为它只能在事后证明——假如我可以这样说的话——一种新质已经突然地出现了，而不能从它的先前状态的构成要素的质的和量的关系的存在中，推断出新质的出现。这会使新质在本质上成为不可预言的。困难在于：恩格斯的某些例证暗示着他正在谈论这些作为真正的意外突现以及从而是完全新奇的质，而在同时他又这样地来谈论它们，似乎它们是完全可以预言的。再次，一种质的突然性和新奇性的属性，并不仅仅取决于和这种质有关联的（相适应的）量的方面的渐变的结果，而且也是同某种兴趣、需要或注意的眼界有关的。例如，对于一个音乐家来说，音阶上的任何两个相连接的音符之间的质的差别，可以在每一个方面都是同物理学家在声波从刚好低于最小限度的听觉之点，变为刚好高于最大限度的听觉之点时，所看到的质的差别一样地绝对、突然和新奇的。

如果我们考查一下恩格斯就辩证法的第三条规律所提出的常见的例证，[17]就会把这最后一点弄得更清楚。水在标准大气压之下，在摄氏零度时从液体转变为固体，在摄氏一百度时从液体转变为气体。在这些临界点上，突然地出现有冰和水蒸气。但是，对于某些目的来说，水在摄氏十度时和水在摄氏九十九度时所具有的在质的方面的差别，甚至可以比液体和水蒸气之间的差别更有关系。对于鹄望其暖房装置暖热起来的房客来说，在暖气管中周转的水，究竟其温度是九十九度还是已经变成了水蒸气，那只有很小的差异。但是，在水的温度方面的差异，却可以成为感到寒冷和感到适意之间的全部差别。当我们在描述那种适合于用手去摸的水时所指出的水的性质，其真实性并不比描述那种适合于用眼去看的水的性质，来得差些。能够同任何特定系列的量的变化有关联的，往往不止有一系列的质的变化。而把一个质的系列中的变化，描写为突变时，总是跟着就把和我们在一个具体的情境中所具有的目的有关的一种质的系列，同其他各种质区别开来。喝茶的人看到他的水在蒸汽中蒸发掉会感到沮丧；而医生则能够在蒸汽中恰好像在沸腾的水中一样地消毒他的工具。厨师会因为还没有达到合适的温

度可以把水和其他的拼料混和在一起而使劲扭他的手；而搬运工人则可以对一切差异全然没有感觉。质的各种变化全都是同样地客观的；这些变化也可以是全都取决于一个基本系列的量变的。但是，我们却不能想象在一系列的变化中出现一种质的突然性，总是使我们能够作出正当的推论说，这也是被那些其兴趣和注意在于关心其他系列的质变的人所体验为突然的东西。

关于质最后说一句话：在我们考察像绿的、硬的、玻璃质的那样一些在空间和时间中具有确定的存在的具体的质的范围内，谈论质的变化和更替，那是有意义的；但是，在质所涉及的不是被经验到的事物的具体的特征，而是像绿色、结实、玻璃质那样一些使我们能够把这些特征加以整理和分类的定义的范围内，说那是服从于空间和时间上的变化和更替的，则是不许可的。在两块不同的绿荫中，并没有较多或较少绿色的性质（定义），正如比另一个物体坚硬两倍的一个物体，并不例示着两倍地坚固的结实的性质（定义）一样。忽视这个和特殊同普遍之间的传统区别相符合的区别，就会认为绿色的性质其本身就是绿的，而硬的性质其本身就是硬的。[18]像恩格斯所表述的那种量转化（转变）为质的规律，就其声称适用于所有一切的质而言，是违反这种区别的。它抹煞了下面这一事实，即存在这样一类质，对于它，我们只能说或者各种物体例示出它们，或者并没有例示出它们，而不能说各种物体在某种程度上或其他的程度上包含有它们。

我们必须得出结论说，辩证法的所谓的普遍规律，既不是自然的规律，也不是精神的规律，也不是逻辑的规律。

第四节　作为神话的辩证法

假如迄今为止我们已经确立了任何东西的话，那么，这就是我们已经证明了的：辩证法能应用于自然界的唯一意义，就是它作为科学方法

的节略了的同义语的那种意义。 而为了证实这个结论，我们只要问一下否认这一结论的那些人，让他们指出单单一个由辩证的方法所发现的或可以用辩证的方法来加以解释的，而不能为科学方法的规则所更加简明地加以证明的认识问题就行了。 作为一个附加的任务，我们还可以向他们提出这样的挑战，那就是：让他们把现代科学的发现翻译成辩证法的语言，并把这样地得出来的各种命题的结构，同科学为获得新知识而提出的那些命题的能证实性、简朴性、系统联系性和正确性相比较一下。 如果在上述条款的分析中，辩证法的各个基本规律，被认为是辩证法概念的主要东西，那么，能否作出任何翻译，是可疑的，因为我们已经看到，这些规律违反了逻辑、科学方法的基本原则，而且处处违反了首尾一贯的造句法的基本原则。

如果有人断言辩证法是科学方法的理论，那么，它的“规律”就会不是自然界的规律，而是正确的科学程序的规则。 但是，这些规则的语言，却说明了它们是一些把任何种类——不论是科学的还是不科学的、正确的还是不正确的——的程序，都描述成为同样地好或同样地坏的规则。 而且妄想成为头等的发现方法和证明方法——像辩证法的信仰者们声称它是这种方法那样——这也不是任何科学方法理论的本份。

那些把辩证的方法解释成为被带到了批判的自觉性的科学方法的人，在接受恩格斯为这种学说所捏造出来的历史起源时，必须小心谨慎。 这并不是指他的关于希腊哲学家们的原始的辩证方法的引证，虽然甚至就在这里，他们的哲学的明显的不科学性质，以及在他们那个时代像我们所理解那样的实验科学的缺乏，就使得这种祖宗家系的存在，多少有点暧昧含糊。 上面所说的捏造是指：恩格斯特别企图从刻卜勒到浪漫派自然哲学家（歌德、倭铿、屈里佛兰纳斯和其他人），通过他们到黑格尔，又从黑格尔到现代的辩证唯物主义，而不是从伽利略到牛顿，再到现代的自然科学，去引出辩证法起源的一条直线。 恩格斯赞许地引证了黑格尔的主张，认为天体力学的真正奠基人是刻卜勒，而不是牛顿，认为牛顿是一个归纳法的驴子（induktionsesel），[19]认为现

代科学家跟黑格尔学习仍然是有益的，并且毫不隐讳地把神秘怪诞的幻想家——他们的作品是神学和科学的混合物——引为辩证唯物主义的激励人们的先驱。正是他们，而不是伽利略、牛顿、拉布拉斯，是伟大的“乌托邦主义者”。“自然哲学家对自觉的辩证法的自然科学的关系，是和乌托邦主义者对于近代共产主义的关系一样的。”（《反杜林论》，第 16 页）*

毋须否认，浪漫派自然哲学家触及了某些有关进化和磁力的观念——在以后，这些观念以更加科学的形态发展起来——但是，这些观念却具有侥幸的预感（lucky hunches）性质，而且同他们的直觉的方法以及他们的不可思议的唯心主义毫无逻辑联系。

假如辩证的方法是科学方法的别名，那么，对于它的普遍性问题就必须理解为：科学方法是可以普遍地适用的吗？对此的回答是，对于一切事件都能够从科学上来进行探讨，虽然并不能由此得出结论说，任何能够从科学上来加以探讨的东西，都将成为一种科学。那得取决于所包含的题材的复杂性，所观察的现象中的规则性的程度，以及受科学团体支配的实际资源。马克思认为科学方法是获得和证实新知识的唯一地有效的方法，而且认为，说在事物或人类精神的结构中，不存在有妨碍人们的科学研究的固有障碍，这是不可争辩的。但是，他的承认科学方法是扩展和证明知识的唯一正确的方法，却一点也不证明下面这种荒唐主张是对的，这种主张就是：认为马克思（或恩格斯）预料到了由于应用科学方法而接着发生的结果。

像宗教的基要论的信徒们，在每一个新的科学发现中都看到了某一个圣经题目的证实那样，某些正统派的辩证唯物主义者们，也在现代科学的发展中，看到了奠基创始人的学说的进一步的证实。因此，例如 J. D. 贝尔纳 ** 就断言：“从相对性的力学以来，运动和质量就已经成为

---

* 参看《反杜林论》，人民出版社 1961 年版，第 8 页。——译者注

** John Desmond Bernal（1901—1971），英国物理学家，教授。——译者注

相等的了。这个要求全盘洗练迈克尔逊（Michaelson）的数学方法的、并为爱因斯坦的数学天才在20世纪加以证明的结论，是马克思和恩格斯在19世纪中叶以前就已经从原则上把握住了的。”[20]对于这种观点来说，非常奇怪的是爱因斯坦本人对恩格斯的《辩证法与自然》的评论，在伯恩斯坦把［恩格斯这本书的］手稿送交他的时候，爱因斯坦答道："无论从现代物理学的观点来看，还是从物理学的历史来看，它的内容都是没有任何特别的趣味的。”[21][22]

约翰·斯特雷奇（John Strachey）先生——他的关于科学方法和哲学的知识，仅仅等于他的把他所没有理解的事情加以武断化的臆测——认为恩格斯以一种惊人的方式预测到了弗洛伊德的发现。因而他接着就说道，精神分析学的各种发现，"为辩证唯物主义所已经获得的有效性提供了最惊人的证实”，好像辩证唯物主义是一种特殊的心理学上的假设似的。[23]在一切主张中最放肆的主张，是由J. B. S. 霍尔登*在最近的著作中，特别在他为《辩证法与自然》一书英译本所作的导言中所提出来的。

假如把辩证法加以恰当的理解的话，那么，它无非是科学方法而已，这样，在辩证法适用于历史学和社会学的领域的时候，它就是在那个特定的领域中运用科学方法的一个名称。恩格斯就是凭科学方法的名义，来对那种把历史学和心理学归结为物理学的企图提出抗议的。"终有一天我们一定可以用实验的方法把思维归结为脑子中的分子的和化学的运动；但是难道这就把思维的本质包括无遗了吗?”（同上，第167页）**这并不是说，如果没有某种分子运动的存在，思维也是可能的，而是说：这种运动是为它和无思想的有机体以及无机物所共有的。因此，它就不能像一个说明思维的特殊的性质或本质的线索那样地起作用。再者，恩格斯也是凭科学的名义来抗议把历史学归结为生物学的。

---

* John Burdon Sanderson Haldane (1892—1964)，英国科学家。——译者注

** 参看《自然辩证法》，人民出版社1962年版，第207页。——译者注

在达尔文之后成为一个囊括一切的解释原则的“生存斗争”，甚至作为一个纯粹的生物学的范畴，也是十分可疑的，因为在自然界中，除了斗争之外，还存在有其他的东西，但是，当生存斗争适用于历史学的时候，恩格斯说，它忽略了这样一个事实，即人在其生产，而不仅是搜集生活资料这件事情上，是同其他的动物相区别的。这些区别是服从于其他的规律和记述的。“因此，把动物社会的生物学规律直接搬到人类社会中来而不加以进一步的限制，那是不行的。”（第191页）*

有时，人们认为：辩证法是纠正科学家们在其漫游到他们的专门兴趣以外的领域中去的时候所陷入的错误的方法。但是，明显的是，这样地犯下的错误，是由于违反科学方法的结果，因而并不需要引用任何其他的方法，就能够加以纠正。而那些认为辩证法是某种不同于科学方法的东西的人，他们所犯的错误，其厉害并不亚于唯心主义的科学家所犯的那些错误，而且还更加无趣。

所以，我们得出结论说，辩证的方法，只有在其被理解为是科学方法的同义语时，才能声称有意义和正确性；而既然在其传统的公式中，辩证法为许多使人误解的和错误的概念所困扰着，那么，如果抛弃辩证法这个用语，它就会更有助于清晰的思维；而保留这个用语，则会酿成一种神秘的自然哲学，为“双重真理”的学说——一种是通常的、科学的和俗世的真理，另一种则是神秘的、“辩证的”和“更高的”真理——准备道路；而最后，它还鼓励了一种易于导致检查、命令和迫害科学家的态度。[24]

在把能够赋予辩证的方法的唯一明智的意义，同科学方法等同起来的时候，这并不含有这样的意思，即已经非常清楚地规定了科学方法的本质，以致在涉及它的全部原则的问题上，都存在有普遍的意见一致。在某些问题上，特别在那些包含有归纳法和盖然性的问题上——更不用说意义与证明——还存在着大量的意见分歧。甚至可能是这样：每一

---

* 参看《自然辩证法》，人民出版社1962年版，第263页。——译者注

种有系统的科学方法理论都涉及某些“形而上学的”前提，不论这些前提是什么。但是，作为与传统的辩证法有所不同的科学的哲学，不仅是从对科学程序的反映中产生出来的，它还在它同那些程序的关系的效果中受到它的检验。为了证明它的那些为它所加之于认识和理解中去的主张是正当的，它就必须提出一个关于这些程序的首尾一贯的说明，或者必须使人注意和排除为通告科学发现而作的陈述中的不一致之处，或者必须把科学解释成同社会生活和经验的其他方面有关系的一种人类事业。简言之，它至少要能够做到：避免用那些永远被人们记住是唯心主义的形而上学的错误，去感染科学的精神。从历史上和从分析上说来，相信自然辩证法，这是从普罗提诺到黑格尔的每一种形而上学唯心主义体系的中心学说。盛行于今天的辩证唯物主义的差不多每一个变种，都是由有政治动机的形而上学唯心主义在现代科学的肌体上所产的私生子。

第五节　附录：爱因斯坦论恩格斯

我们已经引证了爱因斯坦在致伯恩施坦的信中所提到的对恩格斯的科学手稿的评价，这不是用权威来解决任何问题，而是指出它们给予一个大科学家以怎样的印象，而这个大科学家对于恩格斯的社会观点的比较民主的诸方面，并不是缺乏同情的。甚至即使爱因斯坦的评价不是这样的话，我们对于恩格斯的思想的批判，其效力也仍然是不受影响的。但是，非常明显的是，辩证唯物主义者却是很重视爱因斯坦的评价的。他们中间的一个斯特鲁伊克（D. J. Struik）甚至于竟用这样一种方式来引证爱因斯坦，以至暗示说，爱因斯坦认为恩格斯的《辩证法与自然》具有非常重大的意义，而公然隐匿了爱因斯坦认为它在科学上的无价值性的评价（《科学的哲学》，第1卷，第123页）。

而其他的斯大林主义者，在他们不是采用这种露骨的歪曲手段的时

候，便散播这样一种传说，那就是：伯恩施坦拿给爱因斯坦看的，并不是（恩格斯的自然辩证法的）全部手稿，而只不过是被公认为没有价值的关于电的那个片断。最近的斯大林主义者霍尔登在其为《辩证法与自然》一书新近的英译本所作的导言中，复述了这个故事。霍尔登——甚至在战争的悲惨日子里，他还认真地供认说，他曾经用阅读列宁著作的办法来治疗他自己的胃炎，从而引起了两个大陆上的嘻笑——承认恩格斯犯了某些严重的错误。然而，他争辩说，如果恩格斯能够完成并发表他的手稿的话，那么，他是会纠正所有这一切错误的；而甚至即使他没有纠正这些错误，其中的某些错误，对于科学来说也还是极端地有益的。他补充说："当人们提出所有这样一些批评的时候，下面这件事情是令人惊奇的，即恩格斯怎么会预测到在他写作之后的六十年中科学的发展……如果人们更加熟悉恩格斯的思想方法的话，那么，对于在最近三十年中所发生的、我们在物理学上的思想的变化（爱因斯坦、普朗克，等等），就会觉得很平滑流畅的了。"

所以，知道一下爱德华·伯恩施坦于 1929 年在柏林对现在的作者（指胡克本人——译者注）所作的说明，即：爱因斯坦真的看到了并评价了全部手稿，这并不是没有意思的。伯恩施坦的这个说明是为来自爱因斯坦教授本人的一封信所证实了的，现在把这封信的译文附上（经由爱因斯坦的许可而转载的）。

亲爱的胡克教授：

爱德华·伯恩施坦把全部手稿交给我使用。我的评语是指整个手稿而言的。我坚信恩格斯本人如果能够看到，在这样长的时间之后，他所作的谦逊的努力竟被认为有如此巨大的重要性，他会觉得这是可笑的。

A. 爱因斯坦谨启

普林斯顿，新泽西州

1940 年 6 月 17 日

注 释：

[1] “下面的事实也足以说明杜林先生完全不懂辩证法的本性，他认为辩证法是某种单纯证明的工具，正像由于狭隘的理解可以把形式逻辑或初等数学看成是这样的工具一样。可是甚至形式逻辑首先也是寻找新结果的方法，由已知进到未知的方法；辩证法也是这样，只不过是处在更高的阶段上罢了。……”《反杜林论》，第12版（1923），第136—137页。[中译本参看人民出版社1961年版，第138—139页。——译者注]

[2] 下面的一切引证，都见第12版，柏林和斯图嘉特，1923。

[3] 参看列宁：“[垄断资本主义]是历史阶梯上的一级，从这一级就上升到叫做社会主义的那一级，没有任何中间级。”《大难临头，出路何在》。德文本《全集》第XXI卷，235页。[参看《列宁全集》第25卷，人民出版社1958年版，第349页。——译者注]

[4] “整个悟性运动，即归纳、演绎，以及抽象……对未知对象的分析（一个果核之剖开已经是分析的开端），综合（动物的狡猾伎俩），以及作为两者的综合的实验（在有新阻碍和不熟悉的场合下），是我们和动物所共有的。”《辩证法与自然》，同上引，第187页。[参看《自然辩证法》，人民出版社1962年版，第184—185页。——译者注]

[5] “这样从全部以前的哲学中，还保存独立意义的只有关于思维及其规律的科学——形式逻辑和辩证法。”Anti-Dühring，p. 11，[参看《反杜林论》，人民出版社1961年版，第24页。——译者注]

[6] 并参看：《辩证法与自然》第219页；《路德维希·费尔巴哈》，Dancker，第54页；致布洛赫、施塔尔根堡和梅林的信（到处都是），重印于《对卡尔·马克思的理解》（纽约1933年版）一书的附录中。[参看《反杜林论》，人民出版社1961年版，第21页。——译者注]

[7] 特别参看《辩证法与自然》，同上引，第237页。

[8] （例如，在恩格斯在《精神世界中的自然科学》一文中对华莱士和克鲁克斯的批评，《马克思恩格斯文库》，第2卷，第207—216页，英译本载于《马克思主义季刊》，第1卷，第1期，第68—76页）[中译本参看《自然辩证法》，第29—38页。——译者注]

[9] “……杜林先生不得不屡次暗中赋予自然界以有意识的行动，用普通话来说，就是上帝。”Anti-Dühring，p. 23[中译本参看《反杜林论》第35页。——译者注]

[10] 《反杜林论》，第12版，柏林，第121页。[中译本参看第124页。——译者注]

[11] “……自然而然地，人的头脑的产物，归根到底也是自然界的产物，所以也就不是与自然界的其他联系相对立，而是与之相适应的”。同上引，第22页。[中译本参看《反杜林论》第35页。——译者注]

[12] “并不需要有马尔萨斯的眼镜就可以在自然界中看到生存竞争，看到自然界所如此浪费地产生着的胚种之不可胜计的巨大数量和其中一般能够达到成熟地步的微小数量之间的矛盾。”同上引，第60页。[中译本参见《反杜林论》，第70页。——译者注] 真是一种奇怪的矛盾！

[13] 恩格斯在他的一个天才的见识——这些见识尽管有前后矛盾的地方，但甚至对于批判的读者来说也是有教益的——中，也承认这一点。“所以在真正的科学著作上，总是避免这样的教条式、道德式的说法，如错误和真理。”同上引，第87页。[中译本参看《反杜林论》第93页。——译者注]

[14] 《马克思恩格斯文库》，第2卷，英文版，第216页。

[15] 参看刘易斯和兰富尔特：《符号逻辑》，纽约和伦敦，1932年版，第29页。

[16] 英文本，第33，127，129页。

[17] 关于黑格尔对这一例证的论述，参看《逻辑学》，英译本，第1卷，第389—390页。

[18] 关于对这种区别的细致推敲，参看杜威：《特征与特性：种与类（Characteristics and Characters：Kinds and Classes），《哲学杂志》，第10号，1936年5月7日。

[19] 《辩证法与自然》，前引，第152页。[参看《自然辩证法》，人民出版社1962年版，第168页。——译者注]

[20] 《辩证唯物主义诸方面》，伦敦，1934年版，第101页。

[21] 李亚山诺夫所引：《马克思恩格斯文库》，第2卷，第141页。

[22] 应当指出，杜林在关于空间和时间的本质的基本问题上所预见到的发展，要比

恩格斯精确得多，恩格斯以一种暧昧的方式赞同牛顿的绝对的空间和时间的理论。爱因斯坦大大地受惠于马赫的关于空间和时间的合理概念，而不是受惠于他的科学理论。而马赫则在他的《力学》中非常豪爽地感谢杜林，特别感谢杜林的批判著作（英译本，第XI页）。

[23] 参看他为奥斯潘的《弗洛伊德和马克思》一书所作的导言，一个辩证的研究，伦敦和纽约 1937 年版。

[24] 关于辩证法这个概念在现代俄国的科学和哲学中所起的有害作用的说明，参看罗森塔尔（J. Rosenthal）：《在苏联的哲学战线上》，1936 年 12 月号《现代月刊》，以及以后的刊物。

第九章

科学和新蒙昧主义

第一节　科学和社会意识

最近几年有趣的文化现象之一便是英美各国科学界人士对当代各种决定性的社会问题方面有了觉醒。他们越来越开始了解他们的科学事业，以及在某种程度上，科学研究的方向都是要看在他们实验室之外各种事件变得怎样而定。科学程序所不可缺少的合作自由和应用理智的理想，越来越被提出来作为对于一种值得向往的社会秩序的标准。这种兴趣的转变方向，其最为重要的原因就是法西斯主义在国外的兴起和它在国内的威胁。像美国的杜威、英国的罗素和霍格本*那样的人们的著作，也不是没有影响的。

如曾经被料及的，各种政治集团对打进和组织科学家们的社会意识未曾有任何放松。这些集团中在英国和美国最大声叫嚣的便是共产党和它们公开和秘密的同路人。在英国，以及较小程度上在法国，已成功地把某些著名人士吸引到这种色彩上来，其中可以提到李约瑟**、J. B. S. 霍尔登、贝尔纳和哈·勒维。***他们都以强烈的和值得赞美的热情来着

---

* Lancelot Thomas Hogben (1895—1975)，英国著名的生物学家和作家。——译者注
** Joseph Needham (1900—1995)，英国生物化学家，曾任英中友协主席。——译者注
*** Hyman Levy (1889—1975)，英国数学家。——译者注

手使科学的专家意识到自己的社会责任。在这一点上，他们甚至应该受到那些并不共同承担他们特殊的政治义务的人们的支持。但不幸这不是他们唯一的活动，也不是最受到重视的任务。同一种对科学家们要求改正他们社会方面的近视的呼吁相联结的，有其他两件事：(1)对苏联科学生活的歌颂；以及(2)企图争取科学家们来接受一种哲学的宇宙观，即正统派辩证唯物主义的形而上学，硬说它是使社会主义的理想成为正确的。

在这一章中我所首先关心的便是这一派人认为接受社会主义就必然也须加以接受的那些奇特的形而上学的观点——这些观点曾导致当代哲学中某些最突出的高度无意义的表现。这些观点都是以马克思主义和社会主义的名义提出来的，结果是使得它们倾向于把早已认识其社会责任的有批判精神的人弄得对整个社会主义运动抱有偏见，并使别的一些人陷于混乱。

在探讨这新的“科学的哲学”之前，我想先对第一点——对苏联科学生活的歌颂——说几句话。如果有什么东西给予这种运动一种叫人看来是犬儒式地满不在乎的不诚实的神气的话，那么这就是它谈到在德国、意大利、英国——其实是在世界上任何地方——抑制科学精神方面的雄辩，以及它对于在苏俄无情地消灭在政治上拒绝遵从的科学家，或消灭与共产党路线抵触的科学家完全保持缄默。

随着苏德条约的签订，甚至对法西斯国家中压制思想的批评也停止了。整个责骂的重点是针对着各民主国家中的违犯科学自由。尽管这些违犯是可悲的，但同德国和苏联对政治上非正统派的科学家所强加的绝对的文化恐怖手段相比较，那它们就显得是小巫见大巫了。

自从十月革命以来，俄国共产党在文化和科学战线上的路线曾有好几次的改变。改变的决定性原因始终是出于对内和对外的政治考虑，因为根据正统派共产主义的信仰，科学理论在政治上不是中立的。随着政治路线上的每一次重大改变，就对科学作一次检查，以便确定什么是安全的和什么是危险的。在早先的年代里，爱因斯坦的理论曾因为

它的所谓哲学唯心主义而受到尖锐的批判。过了几年之后，又可能不把它斥责为一种资产阶级的唯心主义而加以接受了。今天，爱因斯坦否认空间和时间的无限性的观点又再度被攻击为“反革命的资产阶级的意识形态”。[1]

每当党的路线一改变，在一切教育机构之中就对不遵从改变的人们加以清洗。不论是交互地接受和拒绝托·亨·摩尔根*在生物学上的见解，还是在历史观中强调一种或另一种的因素，其后果就是成百的人被夺去他们的职位和生计，而且往往夺去他们的自由，而在顽固不改的情况中甚至丧失他们的生命。俄国的政治领袖们对应用科学是极为热切的。意大利和德国的政治领袖们也是一样。但是科学的脾气既不同于应用科学，也比它更为根本。而且根据苏联自己的发言人所称，苏联的国家哲学既然扩展到一切的文化部门，所以谈俄国科学研究的自由是一种厚脸皮的欺诈。它是自称俄国是一个民主国家那种说法的对应物。

1938年夏季号《科学与社会》季刊在篇首发表须格里斯特**的《科学和民主》一文，在其极端肤浅的分析中，就以科学在俄国人生活中所起的作用和所谓科学的探究精神的普及为由而对苏联大加吹捧。接着有另外一篇为一个法国斯大林主义者乔奇·弗里德曼（Georges Friedman）所写的《苏联的反对形式主义》的文章，在其中便以最信口开河的方式承认，共产党的代表们把他们的路线强加到从哲学到建筑学的一切文化方面，仿佛那是理所当然的事情。在别的一些国家中，科学的研究自由意味着科学工作者在本行中准许通过自由运用批判方法得到他们自己的结论，而不受宗教当局或政治当局的阻挠或妨碍。在俄国，只有当其所达到的结论与统治党相一致的时候才许有这样的自由。举例来说，不久以前，俄国的历史家们就奉命对教科书作惯常的修改，

---

* Thomas Hunt Morgan（1866—1945），美国生物学家。——译者注

** Henry Ernest Sigerist（1891—1957），瑞士的医学史家，先在德国任莱比锡大学教授，1932年起至美国约翰霍普金大学任教授，1952年曾至英国伦敦大学讲学。——译者注

以适合如共产党领袖们所解释的时代需要。当这件工作做完的时候，在《真理报》上出现了一种严厉的批评，反对这又规定那，而且仿佛命令就是命令不成问题似的，还加上下列的一段话："贯穿着现代史教科书的路线就必须是这样"。这种批评是由斯大林和他的两个政治上的部属署名的。[2]每当我们听到有人在别的一些国家中反对这种作法，而对俄国类似的和甚至更坏的事情就保持缄默或企图把这些事情掩饰过去的时候，我们就有一切的权利来对他们的真诚提出疑问。不管他们可能对别的什么发生兴趣，他们对于科学上的研究自由是不感兴趣的。

第二节　新　宗　规

斯大林主义的科学上的新祭司们带给他们的科学家同事们的新宗规是既不清楚，又不统一，也和它本身不一致的。他们全都大肆玩弄辩证法或辩证方法，但是他们之中没有人明白究竟辩证方法是什么，以及它同科学方法是怎样区别的。辩证方法不仅仅是一种对科学方法性质的解释，因为与辩证方法相适应的还有一种普遍的客观辩证法。但是照这种见解看来，科学方法的客观所指也是自然界、社会和心灵中的辩证法。那么，辩证方法同科学方法在对待两者的客观方面又是怎样区别的呢？在正统的辩证唯物主义者的著作中对这个问题的任何答复，不是导致那种无害的见解，说辩证方法就是研究关于社会的科学的历史的科学方法，便是导致这样的陈述，说科学方法和辩证方法既是相同的，又是不相同的，虽然它们在哪些方面是相同的或不相同的，却没有被详细确定下来。这后一种的特征表述被承认是矛盾的，但本性就是这样！

矛盾要是不被认为是一种妨碍，而被认为是一种优点，就没有希望来对辩证法或辩证方法的性质作出一种在形式上明确的陈述。那么，检查一下辩证唯物主义哲学所想要完成的是什么，也许将会有所裨益的。这种哲学始终提出两种主张。它断言，（一）它不仅是与科学的

事实相容的，而且还鼓舞科学上的新的进步。这样，就有一个法国的生物学家普雷南（Prenant）在他所著《生物学和马克思主义》一书中断言，马克思主义的哲学同一切也同样与科学相容的别种哲学不同，它能“提供那些可能导致生物学上新的进步的可靠而有效的暂行假设”。[3]生物化学家李约瑟在同书的序言中肯定说，这一点在他自己的研究部门中也是正确的。约·柏·桑·霍尔登在软弱地答复一个批评家时坚持说，他最近在遗传学上的很多著作“都是受到了我逐渐增长着的辩证唯物主义的知识所鼓舞”。[4]结晶学者贝尔纳承认，“要提出例子来是极为困难的……但是拿我自己的经验来说，我发现马克思主义的方法对于达到新的概念是非常宝贵的”。[5]

第二个主张（二）是我们由于对自然和社会运用了辩证方法，便赢得了看出社会主义是不可避免的那种卓见。可以作许多的引证，我们只要提出其中的两个就够了。李约瑟写道：“我们所期待的并为之而工作的较高组织阶段，在其背后有着进化的全部权威。如希波利特*从前所说过的，恶魔可以反抗宇宙的变化过程。但最后的胜利将不属于他。”[6]而比较少用神学语言的哈·勒维，则在立下一种他自称既普遍而又客观的定性规律（qualitative law）之后，坚决认为：“我们的定性规律所显然预示的，无非是不可避免性和变化的性质，以及我们人类将不可避免地造成变化。”[7]

我们且来对这两个主张作一检查。

第三节 布丁的证明

（甲）科学上的那些发现如果真的是科学家们改信辩证唯物主义

---

* Hippolytus，是希腊传说中雅典国王 Theseus 的儿子，因被诬告奸其继母而被害。——译者注

的结果，那么一切对新知识的成长发生兴趣的人就都有责任来迫使做实际工作的科学家来注意它了。有些科学家曾证明他们甚至不能下适当定义的一种辩证法原则是有丰富成果的这一事实，就如同从刻卜勒到巴士德那些甚至更大的科学家，作证说某种形而上学的和宗教的信仰曾引导他们得到有成果的假设和发现一样，并不是它确有成果的证据。其实，即使那些自称受这种哲学所鼓舞的人，是否相信在他们的哲学和他们的发现之间有一种必然的联系，甚至也是不清楚的。霍尔登写道："我并不主张，不研究恩格斯的著作就不能取得这些结果。我指出的仅仅是：没有这样的一种研究就没有达到这些结果……"很可能在这里所有的只是一种 post hoc propter hoc。* 当然，所以以上提到的科学家都在掌握这种哲学以前就已做出了一些发现。而且他们大抵会承认，即使在他们哲学上改变信仰之后，也还有很多的科学问题他们没有能解决。这样，在接受辩证唯物主义和发现新的科学真理之间，充其量也只有极微薄的证据，证明其间有任何积极的相互联系，就不说有重要意义的联系了。

在科学史上，如果不是最多的话，也有许多受着科学以外的哲学所鼓舞的主要人物，自称他们所信奉的一套形而上学的原则是与霍尔登等人所信奉的十分不同的，这是一个历史记录的问题。

霍尔登在他们那种情况中会做些什么呢？他不会否认，他们意识到一种有重要意义的联系，这是一种事实，但是他会要求提出其他的证据，证明他们的形而上学的、宗教的或心理学的假定有他们所称的启发性价值。我们建议对霍尔登也就用恰恰同样的方式来进行。如果我们要求为他的辩证唯物主义哲学对于他的科学工作所发生的逻辑上相关的影响提出证据的话，我们发现些什么呢？

我们发现他为我们指出的并在他改信辩证唯物主义之后所进行的工

---

* 意谓"在此之后，所以因此之故"，即以事件在时间上的先后发生作为其因果联系的根据的一种错误的推论方法。——译者注

作，在原则上并不同他在改变信仰以前所进行的工作有何区别，而同他最近著作中所表明的理论相反的结论却与他所说的辩证唯物主义的信条完全可以相容，而且如果所得出的与霍尔登所不相同的结论是站不住脚的话，那是因为这些结论违反了科学方法上的一些惯用的原则，而不是由于“否定之否定”那种辩证规律。而且，十分奇怪的是，他所发表的有些关于社会问题的意见就像其他的“唯心主义”科学家在这方面所说的外行话一样没有根据，而难以和同样为他所接受的历史唯物主义理论相一致。

霍尔登为我们指出的工作，是一种对欧洲各王室的血友病的研究。[8]他遵循着其他研究者惯常的处理法和资料，这些他认为就其本身所及范围内来说是正确的。“但这是不辩证的”。为什么呢？因为它假定了血友病发生的频率不是在减少，而并没有说明怎样保持补充。霍尔登的解释是：补充是由突变的过程来保持的。他根据英国血友病患者相对的频率而使用外推法，断言在每个世代中每五万个对血液凝结来说正常的基因中必有一个变成血友病的基因。阻止它扩散的是自然选择。“这样一来血友病的实际频率代表着突变和自然选择的对立过程之间的一种平衡。”

在这一切之中，辩证唯物主义是从哪里进来的呢？霍尔登在假定某些资料，以及在血友病的起源和复发问题中有令人感兴趣的东西时，所援引的是现代生物学上一项众所公认的原则。这丝毫也不是要贬低霍尔登的科学成就，就正如批评爱丁顿*和琼斯**在哲学上的笨拙，并不是要对他们在科学上的卓越地位提出争论一样。而且，还必须指出，霍尔登远没有解决问题，只是以十分有限的资料为根据提出了一项假设，而并没有指明能期待进一步的实验会发现什么。而他似乎要最着

---

* Sir Arthur Stanley Eddington (1882—1944)，英国天文学家、物理学家。——译者注

** Sir James Hopwood Jeans (1877—1946)，英国物理学家、天文学家、著作家。——译者注

重指出的东西，即他已发表了“关于人类基因突变率的最初的严肃估计”，其实是从它现时的频率的相当武断的初步估计出发而作出的一种简单而极冒险的归纳。但是我所关心的，不是提出这些和其他许多问题，在我看来这些问题都是在达到霍尔登的结论的途中所存在的困难。十分可能，这一切的导议，结果都将显出是完全没有根据的。然而，清楚的是霍尔登的那些结论将按照它们满足遗传学上已确立的科学理论和实践的要求的程度而被接受或拒绝。他的辩证公式是与他的分析在任何地方都不相干的。

他的哲学也未能使他防止他最近若干著作中所充满的某种混乱。这样，他似乎以为说“我们不了解突变过程的性质”就等于说突变“是一种无法控制的事件”。有很多事物，我们不“了解”它们的性质，但我们却是能够很容易地加以控制的。霍尔登本人在另外一点上就断言：即使是现在也还丝毫不明白，为什么冰在摄氏零度融化；[9]但这当然是可以控制的。他又写道：“如果不定原则是对的，它（突变）是照它的本性就不可能为人所控制的”，[10]当他这样说时，很难明白不定原则同它有什么相干，特别是考虑到霍尔登在他另一近著[11]中，提到人们已产生出新的物种这一事实，就更难明白。说我们在目前不可能控制人类基因中的突变，那是为科学的证据所证明的。说这些突变照它们的本性就是不可能加以控制的，这也许是辩证的，但这就越出于证据之外。

霍尔登从他的研究中所得出的社会和历史方面的结论，甚至更少能叫人接受的东西。照他所写的，仿佛血友病这种疾患是一种“可以断种的”特质，而对于欧洲各国的君主在选择未来国王的母亲时不做更大的注意着实感到愤慨。他抱怨那个固执的维多利亚时代把遗传的不愉快事实掩蔽起来；抱怨一个君王出卖了人民而不去改正“1818年的爱德华即肯特公爵的睾丸中一个细胞核的突变”的后果——是欧洲各国王室中患血友病的最初起源。即使对血友病的病媒强制绝育曾经是有效的，他对于威斯特敏斯特卫生部的医官是否愿意为维多利亚女王和她的

女儿们——未来的德国女皇，未来的黑塞（Hesse）、施勒斯威格—霍尔斯坦（Schleswig-Holstein）和巴腾堡（Battenberg）的王妃们，以及未来的阿盖尔（Argyll）公爵夫人——强迫实施绝育，也是坦率地不相信的。霍尔登的这些观点，对于一个任性的主张人种改良的托利党人，比对一个科学的社会主义者要更为适宜。我不是打算来讨论这些观点，而只是把它们作为辩证唯物主义或人民阵线主义的突变加以拒斥。

但是霍尔登关于血友病曾在最近的欧洲历史上起戏剧性的作用，以及维多利亚女王这个上述爱德华的女儿曾“对引起俄国和西班牙的革命起过一种较小而并非毫不足道的作用”，[12]以及关于“国王和他们的顾问人员方面多少具有更为唯物主义的见地，也许就会使历史的进程发生变化”的论证，却需要加以讨论。因为这种论证显出对形成西欧历史方面起支配作用的社会力量有一种异想天开的误解，也显出一种与科学地探求各种近因不相容的因果推论的典型。我们可以用同样的逻辑来证明：维多利亚女王的生存既然依靠着一长列的祖先，直到那长毛的猿猴的亲族，那么他们对于引起俄国和西班牙的革命也就全都不是起着毫不足道的作用的。

霍尔登为了给这种历史唯物主义理论的“科学的”附属物甚至一种似乎有理的外貌，便被迫在他进行过程中捏造他的一些事实。在1917年3月之后，他说：“亚历克赛是一个血友病患者的事实一定不利于他在他父亲被废黜时承袭皇位的建议”，仿佛亚历克赛的即位会有丝毫防止俄国革命的作用似的。在1931年，西班牙由于被废黜的阿方索十三世（Alfonso XIII）的儿子是一个血友病患者，这“就毫无疑问地使温和派保皇党人更难提出由太子来代替现时统治的君主”。毫无证据可以证明这样的考虑对俄国或西班牙的各种事件的进展有什么重要的影响。霍尔登把他的那些生物学原则扩展到历史上的做法，同社会—达尔文主义者把生物学原则扩展到社会上的企图是毫无二致的。如果辩证唯物主义曾把霍尔登导向这样轻率而显然错误的关于历史过程的观念，就很可以劝告科学家们避开这一种以及类似的神秘主义的理论了。他指出

"在目前对于一种导向资本主义下工业经济成就的性格的遗传我们有若干微薄的证据"，[13]对此我们没有必要加以讨论。如果是有这样的一种基因的话，而且我认为美国的各种研究早已推翻了这种观点，那么我们就必须承认这种基因的发现是受了某些优生学家的反动哲学的鼓舞。霍尔登会允许他们对这种哲学自称具有他对辩证唯物主义所主张的同样的启发意义吗？

第四节　不可避免性

（乙）辩证唯物主义者曾对现代物理学家们的"唯心主义"大显身手。由于跟着列宁在主观主义和唯心主义之间混淆不清，他们就不能指出这种唯心主义究竟是在于什么。普雷南说"马克思主义的哲学是唯物主义的：这无非意味着它宣布我们自身以外的世界的存在是不成问题的"，[14]当他这样说时，他的定义就会使许多唯心主义者乃至神学家都变成唯物主义者了。现代物理学家的唯心主义，这好比是他们一切哲学解释的最小公分母，就是相信宇宙是富有意义的这种信念，即相信自然过程不仅仅是支持或制约人类的理想，而且在事物的经纬线中有某种精神的线是与人的精神相连续的，如果不是和它完全合一的话。如我们将见到的，辩证唯物主义的科学骑士们的学说，恰恰等于是和这同样的东西，只除了自然和自然辩证法保证着不同的理想——社会主义的理想。

举例来说，且考虑一下前面所引李约瑟的词句以及下面一段话的含义："如果我们看透整个的进化史……我们只能看到组织水平的一种非常缓慢但也十分确实的逐渐上升。""法西斯主义的哲学违反全部的进化趋势，而且如果我们可以根据已往来作判断的话，它会像一切抗拒这种趋势的其他事物一样消逝。"因此价值在本性上都是客观的。自然过程缓慢地然而不可避免地保证着进步组织的出现，并使那些像法西斯

主义之类的社会哲学注定要失败。这就无怪乎不论普雷南还是李约瑟都赞美利·亨德森*的《环境的适应性》一书，它要来证明："生命，恰恰像我们所知道的，是隐含在宇宙进化之中的。"[15]并证明生命的物质条件，若没有生命的必然存在，就不可能是它们现在的状况。

可是从没有自然就没有生命这一观点到给定自然（即无机世界）就必然出现生命和人类的生命这一观点，中间有一个漫长的步骤。而从社会存在受自然过程的制约这一观点到某种社会理想（我们的）的胜利是为这些过程所包含着的，而某种其他的、敌人的理想则必然被挫败这一观念，乃是一个更为漫长的步骤。这样的观点只有一种形式的绝对唯心主义才能把持，这种绝对唯心主义主张：既然一切事物是逻辑地为一切事物所包含的，就不可能是任何特殊的事物不是这样而其他的事物依旧是同样。在理论上说，我们应当能在逻辑上从那些科学的事实中演绎出那些社会的理想；从存在的东西演绎出好的东西，又从好的东西演绎出存在的东西。这一类型的辩证唯物主义者一下否认他们是断言一切性质和层次都可以归结为数量的变化的机械论者；另一下又由于划分的错误，而把在经验的任何一个层次上出现的一切性质都倒回到自然中去看。

第五节　辩证的狂想曲

谎言的逻辑要求有另一个谎言来加以支持。一种谬论也是同样的情况。没有一种谬论一个辩证唯物主义者不会用来为另一种的谬论作辩护。在哈·勒维的著作中看到这一点是极为痛苦的，他有一个时候是批判这种学说的，但他以后为了政治上的理由，却投身到这种学说的怀抱中去，甚至也不停下来去答复一下他自己从前对它所提出的那些

* Leon Henderson (1895—1986)，美国当代的经济学家。——译者注

反对意见。

勒维对社会主义的“不可避免性”的信念是拿他较早的《科学的宇宙》一书中所发展的他自己的孤立理论作为代价去换来的。孤立就是任何一种不管它的周围联系、历史或可能发生的相互作用来加以考察的情境或方面，恰恰就像我们可以考察一架汽油发动机的结构而不去注意它将如何使用一样。没有一个孤立的东西会被发现完全孤立于一切事物之外。为了许多目的，我们将必须要考虑它的周围联系。我们对它的作为一种孤立事物来看的行为所作的任何预测，是需受其周围联系的影响，以及它和其他的自然过程和事件之间的相互作用所引起的校正的。如果我们把社会制度作为一个整体，作为一种孤立于自然的其余部分的事物来考虑的话，勒维认为可以表明它的规律是驱使人类走向社会主义的（我们在后面对他特殊的社会观点将有更多的话要说）。十分奇怪的是，勒维虽然确信最后的结果不可避免地要到来，却断言达到这种结果有两条可供选择的道路：比较简捷而代价较少的民主道路，以及比较长期而代价较高的法西斯道路。但是不论采取任何道路，社会主义是迟早的事情！一切事物，它的时间、地点和领导，可能都是有条件的，但它的不可避免性却是无条件的。

我们暂且假定勒维已经证明社会孤立体的结构和动力是这样，以致它们不仅不可避免地会产生社会主义的技术可能性，而且也会产生那种觉得它值得向往的人类意识、为它而斗争的勇气和赢得战斗的智慧。然而，照他自己的原则来说，社会制度不是不受主要不依赖于社会活动而独立进行的自然过程和宇宙过程的影响的。他怎么知道，像瘟疫、洪水、地震等无数自然界的意外事故，就没有一件会使文明消灭呢？他在某几段中暗示甚至社会的过程也可以导致我们文明的毁灭，就正如过去的文明曾被消灭一样。人们可以笔直地奔向无阶级社会的目标，而却未能达到。然而根据勒维的观点，无论他们后退得怎样远，也无论是怎样再三后退，技术过程的内在辩证法将把他们带到社会主义。即使现时的人种消灭而自然必须发展出另一个人种的话，社会主义也将会

来的。这并不是一个新的见解——在神学上。新的只是这种“不可避免性”的宗教概念——在自然界中不会发生任何将摧残人的最高希望的事物——却在一种反宗教的科学的哲学的掩护下出现。

这种思想方式把勒维带向一种狂想曲，我们只有在19世纪初期浪漫主义的自然哲学家们的著作中才能发现与之类似的东西。他在讨论的是引起性质改变的那种不可避免的位相变化中人为的延迟。所谈到的该项规律，像一切辩证法的规律一样，是普遍而客观的——可以对自然界和社会同样适用。他写道：“当我们来考虑对社会和政治的变革所提出的反抗的性质时，这种概念的确是十分重要的，但是我们可以首先从我们所业已举出的某些科学的例子中使它得到更为直接的说明。”[16]而他就在以《在位相变化中人为的延迟——机械的法西斯主义》（原文如此！）为题的一节中来考虑这些例子。

拿在液体中运动的一个物体的情况来作例子。如果物体运动得很快的话，就在它的激动中形成漩涡。假定我们要想阻止漩涡出现。我们就拿一下空心的物体，并用某种方法把它钻几个孔，我们便看到我们能增加物体的速度而不至产生漩涡。但是如果速度增加得过多的话，那么“最后尽管使用了这种人为的技巧，离物体边缘较远的那些流体层仍激起汹涌的现象。这种人为的技巧只是延迟了一种不可避免的过程而已”。

法西斯主义是迟早要在自然界被击败的，就正如它在社会中要被击败一样！

但是要注意。汹涌的现象只是在超过了某种速度之后，并在物体边缘之外的地点发生的。我们是不是也不可避免地必须超过这种速度，而且在物体边缘之外发生的汹涌现象也一定不可避免地会影响这种过程在应用于工业上时的效用呢？显然不是这样。此外，关于这些限制方面，究竟什么东西是人为的呢？当它们是在自然界中发生的时候，就像它们有时所发生的那样，它们恰恰同其限制的对象一样是自然的；而当它们在社会中发生的时候，它们也恰恰同其他的社会过程一样是自然的。确确实实，是机械的法西斯主义！看起来会好像全部应用科学

都是由对自然过程强加“人为的”限制构成的。根据勒维的观点，也会出现这样一种称作生物学法西斯主义的东西，利用人为的防腐剂“来延迟食品和水果从营养期转变为有毒期”。事实上，我大为怀疑，根据这样的分析，所有卫生保健人员，所有内科医生、护士和各地的医务研究工作者是否都该被看作一群生物学法西斯主义者了。因为他们难道不都是对疾病的发展和死亡的来袭应用“人为的”限制，运用一种“只是延迟了一种不可避免的过程”的人为技巧吗？一个真正的法西斯主义者可以为他的目的而利用这种神话，比一个社会主义者更加有效得多。

为了指出辩证唯物主义者由于寻求那种以为可以用来为一个政党的纲领作辩护的本体论的规律而导致荒谬，我们所说的已经够了。但是在结束这一讨论之前，我想更切近地考察一下两本书，它们曾被吹捧为是从辩证唯物主义的立场表现了关于科学和社会问题的全部权威性论述的。那就是已经提过的普雷南的《生物学和马克思主义》和勒维的《一个现代人的哲学》。

第六节　辩证法和生物学

（一）普雷南的书是企图从辩证唯物主义的立场来考虑一整个部门，以表明辩证唯物主义“就科学本身的性质来说，是从过去不断地继续下来、但现在已不怕正视它自己的含义的实验方法”。很好。那么它和生物学的任何其他合格的考查有什么区别呢？它解决了哪些别处没有解决的问题，它在实验的生物学上消除了哪些流行的混乱状态，它又作出了不论哪一种的什么科学进展呢？就我所能见到的来说，撇开某些对生命起源的明明是纯思辨的概念，以及与此相关的那些远没有针对他们在读者中引起的关键问题的有关进化的问题不谈，该书除杂有马克思、恩格斯和列宁的引语，并拥护一种粗陋而不相干的形而上学之外，它和其他生物学方面的普通书籍没有什么不同。普雷南认为，他献身

于一种批判的实验方法，而李约瑟则把他的论题用这样的一种方式来解释，以致暗示普雷南几乎是一个逻辑的经验主义者。辩证唯物主义“作为科学方法本身的精髓”，不仅帮助生物学家指出究竟哪一种是最好的假设，而且也帮助他“指出哪些问题是毫无意义的，而哪些问题是可以作出答复的”。

然而普雷南在一开头就表明对什么是科学方法有着一个十分古怪的概念。他写道，“如果这本书是好的，那是因为它是一本马克思主义的书，而不是不管马克思主义的。如果它是坏的，那不是因为它是马克思主义的，而是因为它是不够马克思主义的”。那么，不论是好是坏，这本书必须是对马克思主义的一个贡献。如果生物学上每一个马克思主义作家都用这种方式来从事著作的话，那么纵然他们的书都写得不好，仍然还会积起一大堆赞成马克思主义的证据。但是，不管怎样，马克思主义究竟同生物学有什么关系呢？普雷南说，他那本书力图“在现代生物学上吸取马克思主义所部分地根据的主要事实”。究竟是马克思主义的哪一部分是根据现代生物学的呢？是阶级斗争的学说吗？历史唯物主义吗？剩余价值学说吗？在 1849 年，马克思和恩格斯就已宣布了他们所有的基本学说——甚至他们哲学的那些原则也已写在纸上。现代生物学的发展是十多年以后从达尔文开始的。马克思和恩格斯固然像他们当时最富有科学精神的人们一样，接受了达尔文的和达尔文以后的研究结果。可是他们的许多敌对者也都这样做了。事实上，没有一条生物学的规律不是同提倡相互对立的社会哲学和政治纲领完全相容的。马克思的历史陈述的证据当到他的历史分析之中去寻找，而不是到物理学、生物学或任何其他的自然科学之中去寻找。普雷南认为马克思的社会和历史的分析都是正确的。他是否以为，如果现代的遗传学以之为根据的孟德尔 * 和德·弗里斯 ** 后来的划时代发现

* Gregor Johann Mendel (1822—1884)，奥地利生物学家。——译者注
** Hugo De Vries (1848—1935)，荷兰生物学家。——译者注

没有完成，上述那种分析便缺乏正确性呢?

对恩格斯在讨论生物学时所作的猜测加以赞扬是可怜的，而且有时还是以哄骗的形式。恩格斯也可能做出了某些中肯的猜测（不中肯的猜测几乎没有被提到）；其他很多不是马克思主义者或辩证唯物主义者的人也会这样。但真相是：恩格斯即使是在达尔文的著作发表之后也还死抱住拉马克*的某些关键性见解不放。举例来说，他认为需要有时影响了器官的出现，而且这一类后天获得的变异是遗传的。新的生物—辩证—唯物主义学派没有一个人竟至于提到这一点，虽然他们利用了恩格斯用以证明他的形而上学怎样富于成果的每一项奥妙难解的提示。他们也没有讲到这样的事实，即恩格斯的这些观点曾被用来文饰对那些追随托·亨·摩尔根的俄国遗传学家的定期迫害。

人们对渗透在普雷南那本书中的天真、矛盾透顶和对马克思思想的意义的无知真感到吃惊。我对每一项提出一个例证。

(1) 普雷南在竭尽全力寻求某种可以证明有理由把“马克思主义的生物学”和别的任何一种生物学区别开来的东西时，发表了这样的意见：“马克思主义的生物学不忽视一切事物的统一性，而仍坚持生命现象有它们本身的特征，这些特征必须不要被强迫去符合已知的物理—化学的公式。”[17]无论在什么地方，曾有过一个生物学家坚决主张，不，甚而至于暗示，生命的各种特征必须要被强迫去符合物理—化学上的规律吗?世界上不会有一个生物学家不同意普雷南的这一陈述的。问题是：生命的行为究竟哪些方面服从物理、化学上的规律，而哪些方面不服从这些规律?马克思主义也就同亨利·乔治主义**或托马斯主义一样不能解决这个问题，而只能由科学家的实验活动来解决。

(2) 辩证思想乃是“就其本性来说——科学方法的精髓”。李约

---

* Jean-Baptiste Lamarck (1744—1829)，法国博物学家。——译者注

** 按这指的是 Henry George (1839—1897)，主张通过土地税使地租归入国库，从而为人民谋福利，摆脱群众贫困。——译者注

瑟是这样，普雷南也是这样。但是瞧吧！我们发现有这样一种东西，作为逻辑思想，它不是辩证的，而科学家却往往用得很正确。物理学家有时可以既是逻辑的又是科学的；但生物学家就不是这样。为什么呢？因为物理学家“必须时时同那些仅是相对地不稳定的对象打交道”。但是“在生物学上纯粹逻辑思想的欠缺”是由于这一事实，即“这种形式的思想照它的本性就总是不考虑那正是生命的本质的东西——运动”。[18]物理学家所研究的是物质而不是以运动为其本质的生命。因此，他可以是逻辑的而不是辩证的，也还能是一个好的科学家。而物质，它的本质是什么呢？普雷南用一段引自恩格斯的话来答复说：“运动是物质存在的方式”。

现在一切事情都很清楚了。以不矛盾律为指南的逻辑思想，不可能正确对待运动。物理学家所研究的物质，其存在的方式就是运动。然而物理学家能正确地运用逻辑的思想。上面三句话中任何两句都必然蕴涵着和第三句相矛盾的东西。还能有比这更为明显的自身不一致吗？显然困难不是在于普雷南的思想过程，因为其根源在于，如他的辩证唯物主义同道所教我们相信的，宇宙是矛盾的这一事实。宇宙不仅保证人的最高理想，而且也保证他在逻辑上的错误。

(3) 在以这样毫无顾忌的放任态度违犯逻辑和科学方法原则的地方，我们发现对待马克思思想的主要信条的态度也同样满不在乎，那就不足为奇了。普雷南在论人类社会起源的一章结束时，对“野蛮游牧部落的原始共产主义”通过氏族社会以及“它随着出现阶级而不可避免的瓦解”的史前历史作了一个简略的概述。他承认这部分地是假设性的，各地的发展也许不都是一致的。他又说：“但主要的事情是：人类社会从一开始到现时为止，都是在它同自然界的物质关系的经常而根本的影响下进化的。这就是历史唯物主义的基本原则。”[19]从马克思的卓见降至地理史观那种简单化观点，这是怎样的一种堕落啊！这样，从奴隶制度到封建制度，从封建制度到资本主义，从资本主义到德国的希特勒主义的过渡，就都是根本上由人同自然的物质关系决定的。那

是布克尔、* 泰恩 ** 和埃尔斯沃思 · 亨丁顿 *** 的余荫!

第七节　辩证法和物理学

（二） 勒维的《一个现代人的哲学》是这一学派最近的作品中最野心勃勃的。 在事实上，它完全是一种本体论，因为他的目标是在于找到“一种概括的运动规律”，它的正确性可以从物理学和数学至政治学的一切部门中得到例证说明。 这本书所引人注意的，便是对挽救勒维曾在过去批判过的正统派辩证唯物主义的每一句名言所作的极度努力，以及尽力用现代科学上的材料作出说明。 其结果是，除开对尽人皆知的科学材料所作的说明，就是最受到曲解的解释和显著的自身不一贯。除了假定一个未决论题以作开始之外，什么也没有被确立下来。 在他的社会学说中，可看出勒维所坚持的是一种断然错误的技治主义（technocracy）的历史观。

为怜惜读者的时间精力计，我将不去讨论那些典型的自身不一贯的地方，就像认为观念当其“反映宇宙的实际部分或方面”时就是真的，却又加上人们能使观念成为真的这种看法之类时。 也将不讨论他的滥用基本的逻辑区别，以便迫使布朗运动 **** 纳入“对立面的统一”的范型。 （“在同一的时间里，静止和运动，统计上的静止和原子的运动这两种对立的性质就像一个蚁穴那样在其中统一起来”。 仿佛统计上的静止的对立面不是统计上的运动，而原子的运动的对立面不是原子的静止!）我们也不去讨论他那种对哲学史的诬蔑性误解了，根据它的说

---

* Henry Thomas Buckle (1821—1862)，英国历史家。 ——译者注

** Hippolyte Adolphe Taine (1828—1893)，法国批评家，哲学家。 ——译者注

*** Ellsworth Huntington (1876—1947)，美国探险家，作家。 ——译者注

**** 按这是英国植物学家 Robert Brown 在 1827 年所发现的一种液体或大气中悬浮物质的微粒永不休止的无规律运动。 液体温度愈高，这种运动愈迅速。 这是由于悬浮在液体或大气中的微粒的热力运动的分子撞击所引起的。 ——译者注

法一切直观的哲学必然都是唯心主义的，英国的经验主义哲学是和生活脱节的，而辩证唯物主义才是强调理论和实践的连续性的唯一学说。我将只限于说明他基本的本体论原则和他基本的社会学说。

这里就是勒维抛开黑格尔的术语来陈述普遍和客观的辩证规律的方式。

> 考虑一种给定的状态或情境S，在其中有某种正在经受强化的性质Q。S所具有的一种内部结构或构成具有这样的一种性质，即Q的强化在其中引起或在其中强化一种结构的改变q。性质q是由这样的事实来认识的，就是它的强化妨害给定状态S的继续存在。因此在q的一种临界程度上，状态S便因之变成一种新的质态T。（第112页）

该书通篇都把T认为是“高于”S的东西。

这种辩证规律究竟有什么意义呢?

首先，在每一种情境S之中，有某些性质（q's）不经受强化。Q的强化可以引起某种不妨害S继续存在的内部结构改变的强化。勒维说，q是由其强化而妨害S的事实来认识的。这意思就是：他已用这样一种方式来为q下定义，那就是说，这不是有待证实的一种预测，而是在已走向完成的一种过程之后把某种其强化与Q有一种函数关系的内部结构的改变孤立出来。凡是其强化不妨害S的任何别的内部结构改变，则就其作为一种q来说，是都被排除的。而且当勒维又说，在q的一种隔界程度上S就变成T的时候，这不过是Q的定义的一种后果。这就是所说的q的强化妨害S所指的意思。整个的说明便是从后门承认，究竟我们是否把一种情况说成是辩证的，就取决于我们的目标或利益。除非我们选定了我们所感兴趣的那些性质，就没有什么东西是客观的。除非是我们的利益的单独存在及其满足得到保证，就没有什么东西是普遍的。除非相对于我们的价值来看，对于其结果T便没有什

么东西是更高的。它既无解释的意义，也没有启发的意义。在科学的发现依靠科学方法的通常程序和准则而得到完成和检验之后，使某种结果适合于这种口头上的框框是可能的。但是它们也同样可能与别的口头上的框框相适合。在描述科学的方法、程序和结果时用勒维的语言并没有什么明显的好处。而且如我们已经指明的，还有很多的不利之处。

辩证唯物主义有时被推荐给“资产阶级的”科学家们，为的是防止他们在社会科学方面采取一种非科学的见解。但是可惜！辩证唯物主义科学家的社会学说，并不比他们唯心主义同事们的学说更科学些。这可以通过对勒维的“关于社会发展的科学研究”所产生的主要结论作一考察来得到说明。这个结论据说是如上所述的辩证法原则的例证。照他说来，“技术的推动力最后是主要的动因，这种动因一经产生便加强而且也丰富了公共生活的性质。它是同我们论质的转变一章中的动因Q相当的”（第194页）。于是，技术（勒维把它错误地与经济生产方式——即财产所有权关系——等同起来）便是社会发展的主要的起原因作用的因素。它不仅说明了社会的发展，而且也说明了社会组织的性质，“一个社会的技术水平也决定了它的社会生活的水平”。技术越高，水平也越高。

我们所需要做的一切，就只在于问一问：技术推动力的主要动因是什么，这样就可看出技术远不是一种最后的原因（仿佛科学是关切最后原因似的），它本身倒是受着在这里作为它的效果而出现的社会关系的影响！技术的发现既然是应用科学观念的直接结果，勒维本人的见解就为他所否认的唯心主义历史观大开了方便之门。但是还有比这更大得多的一些困难直接躺在这简单理论的门口。如果技术水平决定文化水平的话，那么现代德国的技术既然比（譬如说）战前德国的水平“高得多”，勒维就该认为现代德国的文化比自由工会和社会主义运动的那个比较地来说的黄金时代为“高”了。而且美国的技术水平既然无可计量地比苏联的水平为高，他认为苏联的文化比较高，那就奇怪了。即使我们承认两种文化的技术水平相同，勒维根据他自己的社会发展的科

学理论，要来说明双方文化和政治上的巨大差别也就会完全无所适从。至于说到技术是历史发展的推动力，那么，这要不是社会民主党所宣扬的社会主义一定得在像英国那样有高度发展的技术装备的一些国家中比别处先达到这种受尽咒骂的无稽之谈，又是什么呢？马克思写道，远在19世纪的末叶，英国为实现社会主义在技术上早已成熟了。但是勒维认为，社会主义业已达到的却是俄国！

勒维似乎也模糊地意识到这些困难。为了逃避这些困难，他被迫拿他的社会发展规律来玩反复无常的把戏。结果是极端混乱不堪，你可以在其中付出你的政治赌注，而取得一个党的纲领的紧急需要所要求的任何选择。我们听说，英国“从封建制度到重商主义，再向工业制度”的相继发展，“不单是英国所独有的”。不仅在现代的西欧，甚至在古代希腊也就有这样的例证！希腊在它衰落以前，就曾经历过一个重商主义时期，一种工场制度的形式和一个帝国主义的或殖民主义的时期——虽有这一切，但奴隶制却是它占统治地位的生产方式，而其技术水平则是比较稳定的。他承认：继希腊帝国主义之后的，不是社会主义而是毁灭。这想必也是不可避免的；就像现代从帝国主义过渡，这次不是过渡到毁灭、而是过渡到胜利的社会主义是不可避免的一样！

勒维用下列的陈述来限制他的社会继承规律：“不变的是它们（各个阶段）到来的次序”，而不是它们在其中出现的时期的历时久暂。在发展中有不平衡性，而俄国表明有若干的社会发展阶段可以“通过自觉的集体行动”来加以压缩。在这种情况下，自觉的集体行动不是由技术水平所推动的，因为勒维承认俄国人是在他们做了压缩之后才开始发展他们的技术的。但是压缩只能使一个社会用高速度来通过各个时期；它不可能跳过各个时期。“如果它（俄国）成功了（而且现在谁还能怀疑它将终于成功呢?），它便将提供另一例证，说明历史能怎样自觉地加以引导，使它以高速度来通过不自觉的努力需经历许多世代才能通过的那些阶段”。但即使以高速度，俄国是在什么时候度过金融资本主义的阶段的呢？不仅是自然的各种事实，而且连还活着的历史记录

也都得加以歪曲才能纳入一种机械的框框。如果世界上其余的国家有技术，而俄国则有世界其余国家仍还没有的那种产生“显著的”文化成果的指导意识的话，那么这怎样能符合技术水平决定文化水平的那个“规律”呢?

很简单，就是把这两者都从“一种更为广阔的、即从整个人类社会的远景的角度”来考虑。照勒维说来，从这种远景的角度来看，这种不平衡性就表现为内部的各种着重点和偏向。但是，这与把远景的角度转向“作为一个整体来看的社会”是不相干的。勒维把他的两种互不相容的说明加在一起，不过是把各种困难混合起来。资本主义世界有技术，而俄国则有指导意识。勒维论证道，如果我们把这两者一起放在一个远景的角度中加以考虑，我们就能看到在俄国存在着一种社会主义的文化，看到它是为技术所产生出来，并且一定要扩展到世界其余各国的。为什么呢?证据在哪里呢?这不是一种论证，而是一种虔诚的愿望，而且丝毫也不会使勒维摆脱他的技术史观使他陷入的不可克服的矛盾。他自己的前提和可以观察到的那些历史事实一起所蕴涵的结论，是不能同他的信仰相一致的。

正如民主的口号能给暴政和压迫戴上假面具一样，一种蒙昧主义的哲学也能给自己披上科学术语的外衣。但是在一种情况中也和在另一种情况中一样，只要我们使那些口头的自白和伴随着它们的具体程序一碰头，这种自白的真正意图便被揭露出来了。在哲学或科学上的一种党的路线，就同在真正的民主或社会主义下的一种党的专政一样，是没有更多理由来辩护的。正如我们可以接受科学史上最伟大人物的科学发现，而不要他们往往用来解释这些发现的宗教和形而上学偏见一样，我们也可以接受在本章中所讨论的那些较小人物的实质性工作，而不要他们那些政治的和“辩证”的狂想曲。

这种新的哲学信仰最使人苦恼的特征，不是它对其信从者的心灵所产生的混乱的作用。[20]这种特征毋宁当在这里去寻找：每当他们在英

国和美国表示热情拥护的自由科学研究的理想，在对紧紧抓住俄国科学的思想恐怖手段作批判时加以援引的时候，这种哲学信仰对他们批判的正直态度所产生的败坏性的影响。生而自由的英国人和美国人，他们对于“资产阶级”世界的任何地方违犯学术讨论自由和不受拘束的科学研究的做法口若悬河。在这一点上，必须把有毒的常春藤花冠戴在那位约·柏·桑·霍尔登的头上，他便以英美有时也有科学家因其见解而受苦为理由来掩饰某些行为。[21]

注 释：

[1] 《苏联天文学杂志》，1928年12月号。同时参阅喜尔教授（A. V. Hill）在《新政治家和民族》周刊，1940年1月27日一期中论俄国科学状况的文章。

[2] 转载于《国际文学》英文版（莫斯科），1937年第9号，第53—54页。

[3] 见该书英译本，第 xix 页。

[4] 见《科学与社会》，第2卷，第239页。

[5] 同上书，第64页。

[6] 见《现代季刊》，伦敦（1938年），第1卷，第1号，第50页。

[7] 见《现代人的一种哲学》，伦敦1938年版，第215页。

[8] 见《现代季刊》，伦敦，第1卷，第2号，第129—138页。

[9] 见《科学和社会》，第2期，第240页。

[10] 见《现代季刊》，伦敦，第2期，第482页。

[11] 见《科学和社会》，第1期，第482页。

[12] 重点是我加的。——胡克

[13] 见《科学与社会》，第1号，第486页。

[14] 普雷南：《生物学和马克思主义》，第18页。

[15] 同上书，第81页。

[16] 同上书，第125页。

[17] 同上书，第62页，着重点是原有的。

[18] 同上书，第58—59页。

[19] 同上书，第43页，着重点是我加的。——胡克

[20] 这种混乱有时具有一种十分喜剧性的形式。约·柏·桑·霍尔登在他最近的《科学和日常生活》一书中告诉我们说：“我有了它[胃炎]已15年了，直到我读了列宁和其他作家的书籍，它们为我指出我们的社会有些什么毛病并怎样去治疗。从此以后我就毋需泻盐了。”在这里，喜剧性的不是为了治疗霍尔登先生的胃，列宁比泻盐好那种事实的报告——那是没有理由去否认的。假定他的性情就是这样，那么这就是我们所当预期的事情，它是威廉·詹姆斯所说的那种“安全的昂扬心理状态”的一种后果，他那对列宁和斯大林的狂喜般的信仰是和这种心理状态相符合的。喜剧性的是霍尔登先生竟把这一点看作对辩证唯物主义的正确性有什么影响。教会毕竟能提出比任何人为列宁或泻盐所提出的更古老和更好的实质要求，认为宗教信仰对人的胃能发生有利的效果。阅读和信仰希特勒和墨索里尼甚至有更强的效果；他们就使许多人免除了服蓖麻油的必要，而强制服用这种油往往是读了而不相信他们的不幸结果。霍尔登先生的药物学论证证明的太多了。

[21] 参阅他在《新政治家与民族》（1940年2月3日）上对希尔（A. V. Hill）教授的答复。

第十章

社会和历史的辩证法

“辩证法”这一名词几乎是同实际从事哲学探讨的年代同样古老。它就像许多其他古老的标签一样，是一种用以指性质极其不同的、多种多样的概念、活动和情况的称号。很少哲学家曾以与他们任何先辈同样的意义来使用这一名词。的确，任何哲学家在他的那些著作中一贯地坚持任何一种意义，那是罕有的情况。因此那辩证法究竟是什么，要是不追溯一下从柏拉图到现时所使用的关于它的定义的历史，就像我们不能马上说出那经验的、那合理性的、那可感觉的、那浪漫主义的以及其他相似的名词在哲学史上意味着什么一样，也不可能对辩证法有更为适当的看法。对柏拉图、亚里士多德和普罗提诺——他们都使用“辩证法”这一名词，而都是在不同的意义上使用——来说是真实的东西，对哲学上的其他各个时期来说也是一般的规律。

虽然如此，指出这个名词各种不同用法的意义的主要类别，以及对问题的种类和迫使哲学家在什么是辩证的和什么不是辩证的之间作出区别的理智上的动机进行研究，仍是可能的。指出伴随着“辩证法”一词的运用所产生的某些具有特征的错误和危险，也是可能的。这种做法的唯一其他选择便是提出我们自己的辩证法理论。我将不这样做。

相反的，我将论证为了澄清起见最好让那个名词沉沦于废止的古语之中。再进一步，我将试图指出，这是对思想史上通常被称为辩证法的那些假定和程序形式的任何批判性研究中所能得出的唯一正当的教训。

辩证法的各种不同的意义，可以归总在辩证法的两种一般概念之下。第一种概念是把辩证法作为无论在自然界、社会或人类中的存在的变化的一种范型，在这里"或"这一词并无排他性。第二种是把辩证法作为分析这种变化的一种特殊方法的观点。通常（但不是始终）以为，辩证的分析方法在某种意义上"反映"或"符合于"变化的这种辩证的范型。无论如何，虽然不大重视一贯性，却总是在变化的辩证形式和其他各种形式之间作出一种区别。当辩证法与变化本身混为一谈的时候，它就同其他某种被认为是非辩证的、自然的或超自然的因素，比如说不变的形式或范型，明白地对立起来。把辩证法作为方法的概念也有类似的情况。不论是作为分析或发现或两者兼有的一种方法，它总是与其他被称作非辩证的，即形而上学的、科学的、常识等等的方法区别开来。这后一种的区别是有头等重要的意义的。因为维护辩证方法所据的理由就在于：它使我们有导向发现新的真理或更深刻地和更充分地了解我们不能用任何其他方法来接近的旧的真理的能力。

第一节　作为存在变化范型的辩证法

在前面有一章*中，我已考查过把辩证法假定为适用于自然界的概念。在这一章中，我想就它和历史的及文化的各种部门的关系方面来加以讨论。

当辩证法被设想为历史和文化的一种构成原则时，它究竟是什么呢？在这里我们必须再进一步细分为三类的概念。

---

* 指第八章《辩证法与自然》。——译者注

一、作为摆动节奏的辩证法

其中的第一类是这样的观点，即认为在各种趋向、势力、制度、思想方式以及伦理道德之间的一种摆动节奏或永远反复的起伏中发现了历史的辩证变化的范型。根据这个观点，一切活动，正由于它的普及和获得胜利，就靠内在必然性的力量而有导致自身的对立面的倾向。协议导向反叛而反叛又导向协议，和平导向战争而战争又导向和平，专制导向民主而民主又导向专制，经验主义导向理性主义而又倒过来。就我所知的来说，没有人曾把钟摆的摆动概念了解为对某一先前阶段的真正恢复原状，因为这就会意味着初极状态便是终极状态。于是文化或文化的任何方面的历史就会被充分地在一个公式中描述出来，而不必去考虑钟摆摆动弧线以外的丰富多样的形式。而且，事实上，即使承认各种倾向之间的动摇永远不会把钟摆带回到原来的同一位置上，整个的周期性观念似乎也不适于说明文化现象的历史性质。它不外是强加于这样一种东西的机械的类比，这种东西所显示的大半是连续、转变、累进的发展。它的不适于说明，从完成这种摆动的旋律本身所需时间的跨度的武断性也就表现出来。除非涉及某种与其他不一定具有周期性的因素有关系的特殊假设，它的用来指示现在和过去的任何事物之间的各种类似点的用法是盲目的而且是不相干的。要是没有这样的一种假设，这种类比就很可能分散我们对某一时代历史上的新东西的注意力。在现代的极权主义和古代或中世纪时代的极权主义之间作非批判性的比较，就是一个适当的例子。

然而这种辩证法观点的最严重的缺点在于它的内在必然性的概念。它是在用少数实例来作简单而冒险的归纳法的基础上论述某种周期规律的。于是它就运用这种规律来解释并预测其他的历史事件。这样一来便把一种神秘的理性主义同一种浅薄的经验主义结合了起来。它漠视这样的事实：在科学研究中对真正周期性或波动的观察，是很少把它作为一种冷酷的事实或最终的所与资料的。它标志着一个问题的开始，

而不是一种研究的结束。而且问题通常是要发现周期性的变化怎样同周围环境的中介或背景的其他因素有着函数关系，并为这些因素所决定。在这里并没有什么内在的必然性。

二、作为斗争的辩证法

社会和历史上第二种在存在上的辩证法概念是把它与斗争的事实和范型等同起来。根据这种观点，凡是有人类在彼此交际中生活着的地方，必定要发生不同程度的斗争、冲突和对立。爆发斗争的条件与其所为的目标，以及它的时机——从一种到另一种的辩证法理论都是不相同的。当一贯地坚持这种说法的时候，它是同一切千年至福说的教义所重视的那种社会的和谐与和平可能在人们之间的关系中越来越占上风的天真信念断然相矛盾的。但是很少以一贯的方式来坚持这种观点。为政治的神话打算，斗争的辩证法通常是限于假定某一套对抗性为一切其他对抗性的基础。由于产生这些对抗性的条件消灭，它就预言其他一切对抗性也将消灭。结果如不是社会战争乃是一切社会生活所不可能克服的特征这种先验的信仰，便是披着假科学外衣的千年至福说，即关于在预先注定的日子里，一切人们都将成为兄弟，而没有人来扮演该隐*的角色的一种信仰。

这些可能的选择所同样发生的困难在于它们都是广泛地处理“斗争”的。像一切空泛的一元论一样，尽管它们都有启发性，却不可能在科学上得到证实。在字面上，它们是同任何一种已知的状态可以相容的。在经验上，我们所知道的不是“斗争”，而是各种的斗争。这些斗争既不是绝对的，也决非无条件的。那就是说，同一个人既是从事某种特殊斗争的集团中的一员，也可能是从事某种特殊形式的合作或团结的集团中的一员。而且一切特殊的斗争都是偶然的，须看那些如果不是可以更改的至少是可以变化的因素而定。在没有一种明确地规

* 据圣经神话，亚当的长子该隐曾杀害他的弟弟亚伯，转义为叛逆者。——译者注

定的关于斗争种别、斗争的普及程度及其相互关系的一览表的情况下，要做有意义的因果分析是十分困难的。思想就是在一种满足于某种人性的传统概念的前科学水平上活动的。社会新达尔文主义的因袭墨守被配上了一种千年至福的乌托邦主义幻想，前者从关于人的生物机体的命题做出关于直到全部时间终结的历史和社会的推论，后者则从某些不合乎社会愿望的历史行为的特点可以被消除的证据，来做出关于将要求人不再成为一种生物机体的未来情况的推论。

三、作为历史的相互作用的辩证法

辩证法的第三种而且是最普通的客观所指，是指历史过程中“环境起客观决定作用的特征”和被作为一个积极能动因素来看的人之间的相互作用的范型。在这种观点上最卓越的辩证法问题是人怎样改变他自己，或是人们作为一个阶级来说，怎样由于对变化的社会环境起反作用而改变他们的社会地位。有时涉及的似乎是在一种以因果关系的方式或目的论的方式决定了的制度中起作用的“意志”，把它自己决定的形式表现为一种自由原则的方式，这种方式使制度有了不同，同时也使它自己有了不同。有时涉及的似乎是不论从内在冲动或外在影响所产生的感觉和情感的性质，由于它们所表现的思想和活动而转变的方式。最常见的是：问题在于要考虑这样的事实，即理想或决心虽然是那种本身显然既不是理想也不是决心的东西的一种产物，却仍能改变它们自己的条件。辩证法的唯心主义看法是通过把事物同化于心灵来解决这个困难；辩证法的唯物主义看法则把心灵解释为适应性行为的一种特殊形式。在上述两种的解决方式中，由理想所鼓舞的人类活动都在其困难引起行动的原有情境中引进了变化。这种过程的辩证法的要点，被认为是在自我或世界中由人类理想和实践所产生的创造性再决定的要素，以及随之而来的通过事物和制度的支配而引起的人性的改变。

现在严格地考虑，这一切活动的形式及与其相结合的相互作用的问题，落到了个人和社会的心理学范围之内，而且证明这样的事实：上述

心理学是一门比较还不发达的学科，它的关键概念是易陷于模糊和争论的。那种可以被称为个人心理学方面的东西尤其确是如此。那些把他们在产生重大的决定、心理转变和行动时所经验到的戏剧性形式下的个人生活问题视作哲学心理学家唯一真正关心的问题的人，在我看来他们煞费苦心地作成的言辞上的解释，只是以一种伪装的方式来对自传上有重要意义的某种问题表达他们自己的关切或偏好而已。他们的新的和引人注意的语汇为所说的事件施了洗礼，我们才知道这些事件不是像人们所硬说的那样是一个人的生活中的危急现象，而是在若干人的生活中的危急现象。他们所传达的至多是其极端重要的一种意义。就我所能见到的来说，克尔凯郭尔、海德格尔、雅斯贝尔斯和其他一些人的主要见地早已被包括在利希顿伯*这样的一句名言之中：表达个人存在的动词在一切语言中都是不规则的。这句名言虽则以关于语言的最逸出常轨的形而上学理论为根据，却证明了并不惊人的结论，即人的存在方式在某种方式上是同这个世界中的其他事物不同的。

在这种意义上为运用辩证法所提出的决定性问题，既不是社会的、个人的和道德经验的事实的存在，也不是这些事实是否引起我们注意，而是它们以辩证法的语言对这些事实所作的叙述是否正确，以及这种叙述的正确性是用哪种客观的调查研究技术来确立的。靠着所谓个人的或历史的意识的辩证性质所获致的最重要的结论，就是在研究这种问题时需要放弃科学的经验方法的原则，更不用说是普通逻辑规则了（在别的方面是承认它有一种有限的正确性的），而需要采用思想或理解的新的辩证方法。我们将在后面讨论这种辩证方法是什么。但是在对人类自觉行动的现象作叙述性的说明时，是不必要求非科学方式的研究和推理的。假定一切的调查研究行为真的影响着正被研究的个性状态的性质；假定在从事认识的同时，确实就准备好了一些过程使被认识的情况发生

* Georg Christoph Lichtenberg （1742—1799），德国物理学家和启蒙思潮的讽刺作家。——译者注

转变；再假定，用另一种所备辩证情况的例证来看，行为已被预见的人类，其行为在某种程度上真的是为这种预见所影响。在所有这些实例中，情况是变得更加复杂了，所观察的材料和结果都是同所要研究的一个问题间接地联系着，要取得可靠的知识也许就更难了。但是一个问题的复杂性是要叫人对现有的分析和研究方法作扩充和改良，尤其是如果这些方法已被证明只适于在各自的领域内解决比较简单的问题时是这样。这并不保证可以一下跳到在两种知识或取得知识的两种根本不同方法之间作出区别。

第二节　作为一种了解变化的方法的辩证法

我们现在着手研讨那些把辩证法和一种思想方法作为同一物的概念，这种思想方法不仅仅是被设想为一种揭露假设和引出被断定的意义的后果的分析方式，即澄清观念的惯用方法，而且也是作为发现真理的一种有效方法的辩证法。那些以为在自然界或历史上有某种辩证的东西的人断言其真理只能用辩证的方法来揭露：然而有些人虽否认有一种存在上的辩证法，却肯定世界上无论是什么东西都能借助于辩证的方法来得到理解。辩证方法的使用通常是归功于某一种的智力或智能，如被作为与理解力有区别的理性，又如被作为与推理思维有区别的能提纲挈领的神妙的洞察力。

这种辩证的方法是什么呢？这里我们仍然只能通过考察自称使用这种方法的人们[1]理智上的进行程序来加以理解。当我们这样作时，我们就发现在自认是辩证法家的人们的著作中不仅有一种而是有几种作法的基本概念或原则。

一、作为相互联系的辩证法

辩证方法最重要的范畴之一便是相互联系的原则。这个原则运用到社会研究上，从黑格尔的时代起就导致这样的感觉，觉得某些文化的

范型和理想是那么地渗透到一切之中，以致法律、宗教、政治和经济的领域要是彼此严格地分开，就会使这些领域的结构、问题乃至实际上就是它们的历史本身都成为不可理解的了。它运用到个人行动的分析上，就往往不单是揭露这些行动在其中表现为构成要素的物理和生物学的体系，而且也揭露这些行动由之获得其独特意义的一种社会价值的范型。从这种观点看来，一种文化也许不是一种天衣无缝的布匹，但确不止是在偶然配合成的制度的编织物中各种不相关联的个人活动的集合体。不管我们怎样了解那种在社会研究中的“理解”，它始终预先假定一种事物是处于和其他事物的联结、联系或关系之中的。现在，到这个程度为止，一切科学方法的理论都是会这样肯定的，并且不仅仅对社会研究来说，而是对一切的研究来说都是如此。然而在辩证方法中相互联系的范畴所具有的特色，就是它不承认对这个原则有什么限制。为此，一切事物都是在一种特定的范型中相互联系的，这种范型我们将在后面指出其性质；而且这点所断言的，不是须依照科学方法逐一来证实的一种启发式原则，而是作为一种确定的教条。根据这种观点来说，某些文化的整体以某种一定的方式同其他的整体发生关系是不够的。所断言的是：一切整体都是以任何整体的各部分彼此发生关系的同样或类似的方式来彼此发生关系的。在任何事件或许多事件的整个领域不可能确立这样一点的地方，不是把这教条加以修改，而是把所谈的事件或领域说成是还不完全的、不可理解的、偶然的，并且认为它只是有“较次”等级的“实在性”。

被设想为文化上相互联系原则的辩证方法所能走向极端的程度，可以从斯宾格勒的著作中得到最清楚的例证。在斯宾格勒看来，一种灵魂的类型把像配景的油画、印刷术、信贷制度、远程武器、对位音乐和微分那样一些显然不同的东西形成一体并结合起来；而另一种灵魂的类型则被发现在有机地统一着裸体人像、硬币通货、城市国家、欧几里得几何学和死人的焚毁。这里我们有了一种走向疯狂的有机论，受着可疑的学识的支持，竟用那种印象主义的整体化原则来代替明白确定的相

互联系的形式，结果被迫把任何不合武断的直觉的事物都作为不合定型的、“不真实的”，或作为文化上的偏差而加以排斥。斯宾格勒是这种倾向最好的但决不是唯一的代表。许多正统的辩证唯物主义者都是用同样的方法来从事的，只是他们不是用灵魂的类型，而代以生产的类型（力）；这种生产的类型“归根到底”决定一切在艺术、生物学、物理学、军事上的战争、被服工业和电影上有意义的事物。

二、辩证法和整体论

因此很清楚，辩证方法所运用的相互联系的概念是同总体的概念携手并进的。在许多作家之中，他们所强调的主要正是这个名词。在这里，就其断言没有现成的原子事实、而其观察即是对孤立的判断作一种最后的确认来说，它也同样只是指出了科学方法的一切恰当的说明所承认的东西。即使是最严格的分析也以某种空泛地把握到的质的整体或情况来作它的出发点；而一切有意义的观察都包含有一个知识的整体或体系。但是总体在科学上的用法同它在辩证法上的用法所有的区别在于：它通过定出对同一有关类别的一切总体构成部分有效的某种一般的抽象规律，来尽量以最大的精确程度预测某一特殊整体的质料或行为。在另一方面，根据辩证方法的习惯用法来说，在理论上不可能对个别的总体定出作为工具是正确的规律，而不使这些规律必然地为它们同总体的其他方面有机的相互联系所改变。那就是说，它不单是断言任何一套规律都不可能完全决定一个个别总体的行为的一切特殊方法（任何一个研究科学方法的人都会同意这点），辩证方法是肯定这些规律的意义和正确性本身必然要为它所适用的具体的总体结构所影响。当然，这是被包含在黑格尔的具体共相说以及他的一切关系都是内在关系的理论之中的。从这些所得出的结论是：不仅科学的知识是不完全的，而且还一定有曲解，不仅抽象概念在某种目的上是不恰当的，而且还是有错误的，并且指出它们如何发生关系的那些规律是不可理解的。

在实际的做法上，那些对文化的各部门运用辩证方法用得似乎最有道理的人，充其量也只是指出文化和历史上的总体比自然科学上的更包罗万象，以及因此自然科学上的规律虽然在更为包罗万象的情况中保持其正确性，仍可能定出社会的规律来正确表明文化和历史上各总体的特殊性质。但是这并不能证明就应该相信科学方法的理由或逻辑，在其题材是历史的和社会的而不是物质的时候就有所改变。在理论上看，没有理由可以否认有可能使社会和历史的规律得以还原为更一般的物理规律的特殊表现（即确定了某种一般的物理规律、某种特殊的观察资料，以及支配着对有关一类现象所进行的推论的某种规则，也许就可能推断出生物的或社会的规律）。但是，另一方面，也没有理由可以断言这些规律必然是可以还原的，除非在一种特殊的专门意义上，这种还原不是适用于那些规律而是适用于如何引进那些概念的方法，这种意义的还原同传统的"还原法"毫无关系。经验的事实是：社会生活是我们所知总体的包括最广的形式，所看到保持在社会范围以外的生物的和心理的相互作用的某些而不是所有的形式，当其在这种总体以内发现的时候，就引起了改变。然而要研究这一点完成到什么程度，以及用什么特殊的方式来完成，却不需要什么特殊的辩证逻辑来达到在科学上正确的结论。

三、辩证法和调查研究

在历史上看，从普罗克鲁到黑格尔的辩证方法的实际技术，在不是作为逻辑分析或用问答来阐明一种见解的技巧的同义语的地方，便在于指出一切的概念、范畴或判断都隐含和它相矛盾的方面，这些矛盾的方面在一起，不是彼此否定，而是逻辑地含有另一种的概念、范畴或判断，它们暂时在其中享有一种有区别的相容性。这就是著名的辩证法的三段式，逻辑思维即由此向"一"或"绝对观念"前进。当然，在逻辑上这整个的过程是经不起看第二眼的。在那些相反、矛盾、对立和他方的概念之间存在着混淆是很明显的。恰恰就像尼古拉斯·丰·库

萨*毫不在乎地把 coincidentia oppositorum（对立面的同一）一词和 connexio oppositorum（对立面的统一）互相交换地使用一样，黑格尔也把矛盾与对立面的统一和同一说成仿佛它们有同样的意义。

撇开伴随着任何死扣辩证方法的企图而来的致命困难不谈，我们可以问道：当那些自称用辩证方法的人达到的结论或作出的分析在别的基础上我们就准备认为是正确的时候，我们发现的是什么情况呢？在一切这样的情况下，我以为我们所见到的就是这样：我们从某些含糊的概念和定义开始，而这些概念和定义正着手进行解决一种情况中所感到的某种困难。我们从而发展出作为一种体系而建立起来的一套有条理的含义，由此来这样地叙述某种特定的和类似的情况的结构或行为，使感到的困难或问题得到解决。我们于是发现（1）或者从前提产生某种互不相容的判断，或者是（2）某种特殊的题材在我们体系之外，而在某些方面又似乎是体系内论题的继续，不可能加以可理解的说明。在前一情况下，我们就回溯到我们的前提并把含糊的地方弄清楚；在后一种情况我们则把我们前提中的名词重新加以定义，或从取得新材料着眼而增加新前提。这两者都是随着调查研究中的情况而重新定义的逻辑的特例。在各方面都有丰富的例证，例如为了把所谓无理数和虚数包括在内的数的定义的变化；从德谟克利特到现在的原子的定义的变化；为了把单细胞实体包括在内的有机体定义的变化；为了把著作权和善意包括在内的所有权定义的变化等等。

这一类的那些做法是在各方面都熟悉的。它们是科学研究的各个阶段。它们决不是肯定为辩证方法所提出的要求，而是与之背道而驰。因为被称作辩证方法的运动的东西，在这里显然既非普遍的，也非必然的，更不是内在的，像这理论的一切变种所争论必须是的那样。从辩证法所误称为矛盾面的东西的逻辑性质在任何情况下决不可能推演

---

* Nicholas Von Cusa (1401—1464)，德国的红衣主教，他在当时曾支持世界主教会议驾凌教皇之上的说法。——译者注

出综合的构成。总是有若干的综合或超等的体系能构想出来，以便把那些“对立”解决。做成那些特殊的综合法，总是为了一个问题、一种利益、一种需要，也就是为了满足在概念体系以外的某种事物的迫切要求的。从抽象的方面来说，一切对立都是可以解决的，但是从具体的方面来说，有什么能阻挠我们承认某些对立也许是不可能调和的呢？的确，除了不能被证实的教条武断地说事物的图式必须有某种潜在的和谐之外，凭什么能说一切困难和问题都必须有单一而决定的解决办法呢？在这里仍然只有对特殊的问题才能给予特殊的答复。

四、辩证法和命运

辩证方法所预先假定的，不仅是每当应用这方法的时候总有某种总体出现。就这个范围内来说，我们已经看到，这是任何研究方法经某种修改后都承认的。通常所断言的是：辩证方法所考察的整体也就是一种价值整体。而且它的意义也不单是说寻求一个答案就包括承认真理的价值，甚至也不是在于这样的意义：用李凯尔特*的话来说，价值提供了“一种历史的核心”，围绕这个核心能把文化研究和历史的材料组织起来。意思所指的是每个体系都有一种价值坐标。不顾这种价值坐标，就不能了解体系的发展方向，因此一切的叙述就变成一种非本质的东西的相互关联。这种价值至少是同体系的任何其他特征一样客观的，而且是更为重要的。因为是它，由于某种隐伏的有目标的因果关系，支配着什么是最后能实现的和什么是不能实现的。辩证方法所指出的大抵是：任何体系内部的根据—后果、原因—结果和刺激—反应的关系只有作为手段—目的关系的一部分才能存在。所指的不是普通有目的行动的手段—目的关系，而是在某种宇宙意义上的手段—目的关系。

这样，在黑格尔看来，特殊的情感和利益可以有特殊的原因而导向

* Heinrich Rickert (1863—1936)，德国哲学家、社会学家，新康德主义学派领导人之一。——译者注

特殊的人类目的，但是为一种内在必然性所保证的最后结果，却不是完成这些经验的目的而是完成某种神圣目的——自我的意识或自由。其他的黑格尔主义者之与黑格尔的区别，仅仅是在于这目的的性质，他们把这目的的内在社会过程全细写出来了。每当在自然科学范围内作出了科学方法和辩证方法之间的一种区别时，后者总是假定证明某种的有机体比别种高，也比别种好（在绝对的意义上），证明自然的过程是这样的：人在这个地球上或在别处出现不是偶然的而是必然的，以及类似的结论。在历史和政治上，每当辩证方法与科学方法有所区别的时候，它总是装备着这样的信念：历史具有某种将不可避免地实现的目标，而暂时的挫折和失败对一个人来说也就是指他自己的最高理想的最后胜利是必不可少的。换句话说，辩证方法所揭示的不是因果关系的范型而是命运的范型。

第三节　辩证法中的意义和无意义

在我们所讨论的第一类辩证法概念中，即在辩证法从存在上观察的地方，很明显我们所遇到的是关于社会组织和它将采取的历史过程的一套物质的假设。这一切假设所有的困难是：所提出的假设是那么地含糊，以致不管那些事件的结果是什么，都可能对它们承认有某种效力。于是它们所起的作用就有几分像亨利·彭加勒*所称“中立假设”的概念，即这样的假定：即使我们从相反的一面出发，也不是必然要改变任何经验的结果。那些中立假设的性质如果被了解错误的话，它们总是危险的，因为它们可以把我们导向使我们的调查研究恰恰停止在它应该真正开始的一点上。

假定我们暂时接受历史按着周期或摆动的旋律而发展的概念。即

* Henri Poincaré (1854—1912)，法国数学家、物理学家。——译者注

使同特定的资料相结合起来，我们究竟能从此作出什么样的预测呢？仅仅是这样：不管历史有什么的结果，终将到一个时候，使我们能构想出某种周期性的分类计划可以作为这原则的例证。但是我们主要的科学兴趣，在于我们能尽量严密地预测明天各种制度的特殊形式。我们要这样做，就必须从下列的一整串假定开始：(1) 现在可以使人观察到发生作用的各有关因素，而这些因素始终是很多的；(2) 这些因素的比重；以及 (3) 认识或不知 (1) 和 (2) 的历史后果。在历史上摆动旋律的假设使我们不可能作出别的什么预测，只除了在某些不太细密地确定意义的方面，预测未来的文明将与今天的文明有所不同——如果今天有文明的话。

要不然我们暂且看一下作为阶级斗争的原则来了解的辩证法。在这里我们就有这样的一种假设：阶级既是按照一个集团在生产上所起作用来下定义的，阶级斗争便是法律的、政治的、民族的、宗教的以及甚至是哲学的冲突的关键。在它的基础上作出了预测，而这种预测在某种程度上也被证实了。但是我所熟悉的目前的阶级斗争的理论，没有一个不是在若干不同的意义中使用“阶级”一词，更不必说“斗争”了，所以对毫无批判精神的人来说，就很容易把几乎任何一种斗争都解释成阶级斗争的一种“表现”，甚至在这一个学派的作家们坚持“阶级斗争”一词的唯一的意义，并承认存在着别的种类的斗争这种罕有的情况下，其结论也几乎是不能被检验的。关于 (1) 明天的阶级斗争因为今天阶级斗争的性质、强度和条件而将具有某一种形式；以及 (2) 明天民族的和意识形态的冲突因为明天阶级斗争的性质、强度和条件而将具有某一种形式的预测，只有当我们发展出阶级斗争强度的某种公认的尺度时才能获得科学的确认，才能估计出别种斗争方式所独有的力量，以及这种方式对阶级斗争所起的影响。

我们可以用这样的方式来谈我们所提出的这一点。辩证法的这种现存的次级类型的一切理论是以一种最初的一元论开始的，它又被迫参照许多不同因素的彼此相互作用的结果来限制这种一元论。于是一元

论就被抛弃，而断定精神或生产方式、工业技术，或伟大的人物是历史或社会发展的占统治地位的原因（或最根本的或最重要的原因）。但是没有方法来“衡量”一般占统治地位的因素，除非这意味着可以证明有许多更多的文化现象取决于某种因素而不是取决于任何别的因素。这是一种关于比较的频率的命题，并且只有作为对文化的各种依赖性做广泛的统计研究的结果才能确立这样的命题，而这种研究是从来没有人恰当地做过的。

混乱是由于把社会或历史的占统治地位的因素作为一个整体来谈才产生的，其实只有谈相对于某种要解决的问题或要克服的困难来说某种占统治地位的或最重要的东西才有意义。在健康状态或人类有机体的机能作用中，并没有像这种最重要的因素的东西。但是一经发生疾病，分析就可以指明：为消除疾病起见有机体的某种机能也许比别的更为重要，即某几处的康复比别的更为急切。在社会研究中也就是这样。那些谈论辩证法的人如果要避免同义反复和矛盾，那么他们意思所指的必须是：相对于可以随着不同集团的不同价值而变化的某种问题或感到的困难来说，某种工具的运用是比别的更为有效的。

这就让人提出了辩证法的第三种类型的假设，社会的辩证法就被视为和这假设同一的东西，这就是指客观条件和人类理想、意志、需要以及知识之间的相互作用。严格说起来，我们在这里所用的不是一种要加以发展的假设，而是用一种方便的起组织作用的范畴来对题材加以限定。那就是说，在这种意义上，辩证法意味着我们要把社会和历史题材有差别的合乎范畴的特征看作是以价值为中心的人类活动；意味着不论怎样解释价值，一经我们知道指明价值的那些语词怎样被引进谈论中去，用价值的名词来作的解释在历史和社会的研究中便是合法的但不是非如此不可的；也意味着价值虽然不是离开并无价值的那些环境的客观特征而独立起作用的，人类生活的特性恰恰就在于以造成价值的方式组织成那些物理的和生物的能力的那种方式。

第四节　辩证法和双重“真理”的学说

当我们研讨把辩证法视同一种分析和发现的方法的一套概念时，我们注意到这些概念所代表的是：一种发现在非辩证的科学研究中显示出来的某些特征的特有夸大。这种特有的夸大总是能在历史上有某种无所不包的计划或目的的那种或多或少明确的假定中被探索出来。辩证方法的意向不是在于研究人们在其与世界的具体相互作用中和人们彼此的相互作用中各种特殊的经验的评价之间的关系，而是在于发现一种伟大的客观价值或善是怎样在社会和历史的过程中被实现出来的。这是通过信仰来取得不可能用证据来获致的东西的一种手段，这种手段更因以为信仰所乞求的东西就可以被证明为一种科学的结论这种逻辑上错误的幻觉而被弄得糊里糊涂。

在信仰持有政治权力的地方，即在这种客观的价值或善为一个政党或一个教会所解释的地方，就指望科学来达成也许能在某种方式上用以论证或据理说明一项政治纲领的结论。在科学的结论似乎同信仰的需要背道而驰的地方，这些结论就连同科学家们一起为一个国家中“科学的布尔什维克化”[2]的口号，并为另一个国家中“科学的亚利安化”的口号所提示的所谓更高方法所“纠正”。我不是想暗示说所有辩证法的提议者都必然尊奉这样粗鲁的信仰。但是我的确想说，他们都尊奉某种宇宙的信仰，而且他们在辩证方法和经验科学的现世方法之间作出区别时被驱入了双重真理说。在实践上，如果认识到在这两者之间有冲突的话，那么一方就服从另一方，即科学的真理就按照更为无所不包的信仰的“真理”的要求而被阉割。

我们用不着相信世界上存在有一种特殊的辩证法原则，才能承认人在社会中的生活是表现人所特有的行为方式的一种生活，而不是一种蚁冢式的，或是碳链子或飞驰的电子的生活；人在呼吸空气和斗争之外还

从事工作、谈恋爱和祈祷。我们用不着抛弃经验的一面才能发现这一点。我们同样也用不着相信有同科学方法相区别的一种特殊的辩证方法，才能叙述和理解这一点。研究这个问题之所以困难，是因为现象复杂，还因为我们情感上的利害关系是那么强烈地牵涉在其中。但是无论有什么样的困难，总一定不是靠放弃我们在最可靠的知识方面所知道的科学方法的理论基础——探求可以被证实的假说，推断后果，在有控制的条件下的实验，或在不可能做实验的地方谨慎地运用契合和差别的比较方法——而是在科学方法的基本统一下精心地作出特殊的研究方法来加以解决的。的确，这件工作将永远不会完成。的确，始终将有重新确定其意义的某种必要。而且这些就是从辩证方法的自负表示中所能吸取的唯一真理——也许是对形而上学的绝对论者比对科学家更适当地可取的真理。

回顾一下“辩证法”一词使用的悠久历史，我以为从我们的讨论中涌现出一种得到证明的教训，即“辩证法”一词是那么地沾染着模糊的意义，以致不大可能在指望对我们自己和我们所生活的世界获取可靠知识的任何研究中，作为对任何概念或理智行为的一种有用的名称来发生作用。

注　释:

[1] 我在这里略去了关于马克思的特殊讨论，因为我们不管是否把他的发现认作有根据的，我以为都能证明他没有在其所理解的辩证方法和对历史与文化的科学适用的科学方法之间作任何区别。

[2] 辩证方法的必要性以及它对一切其他思想方式的优越性是列宁主义一切变种的主要教义。以斯大林、托洛茨基和已故的布哈林为首的三种最重要的列宁主义派别都是同意这一点的。对辩证方法的批判在他们的眼光中便是“小资产阶级机会主义”的积极证明，而且一贯遵循下去必然导向反革命。既然在每个人眼光中另外两人都是反革命分子，那即使从他们自己的立场看，拒绝辩证法究竟是否反革命的一种必要条件或是充分条件也是很成疑问的。在实际的事实上，当政治立场本身不可能根据他们自己从前的部属看来是合理的东西来辩护的时候，“不辩证的”形容词便被他们用来作为政治斗争中的一个武器。它是作为支持权威和增强对那些领袖觉得在政治上需要坚持而在科学上无法支持的学说的信念的一种仪式上的咒语来发生作用的。

第十一章

阶级科学的神话

第一节　科学和民族主义

来自德国的一项最近电讯称，柏林大学一群被控制的数学家曾制定了一个数学亚利安化的纲领。以前德国的哲学家们曾宣称，在前苏格拉底的伊奥尼亚哲学中，早已发现有国家社会主义思想的萌芽。而且自从这项电讯发表的时候以来，若干有影响的德国物理学家就在庄严的枢密会议中把“犹太人的物理学”痛斥为同“德国科学”的精神不相容。这项报道继续指出，在数学的研究工作中，无限性概念所依靠的“德国的直观”优越于那种与法国人和意大利人相结合的逻辑（原文如此!）；指出数学是一种英雄的科学，在其中把紊乱化为秩序，而这恰恰就是国家社会主义的使命；指出德国的数学依旧是“浮士德式人物”所有，并因此表明“它同新德意志有精神的联系”。[1]

当发生这些和相同的插曲的时候，很可以回想起来，没有一个国家对这样一种无意义有一种垄断权。在第一次世界大战期间，比埃尔·杜克汉姆*这位伟大的科学史家曾出版一本题为《德国科学》的书，他

* Pierre Duhem (1861—1916)，法国物理学家和科学史家。——译者注

就在书中着重指出在法国和德国的科学之间有很大的区别。然而，与德国数学家现在流行的主张作对比，他声称德国数学与众不同的标志不是“精神”、“常识”或“直觉”，而是呆板的演绎。“坚持极端严格的演绎，毫不动摇地把最长而又最复杂的一大串推论演算出来，这便是德国的代数学所表现出来的自己的特色。”

科学史家的理智习惯即使在爱国的诽谤攻击中还顽强地自行表现出来，而比埃尔·杜克汉姆是足够诚实的，他承认了两点——这两点对他主要的论点都是致命的。第一点是承认对一个民族理智类型所下的那些判断并不是普遍地真的。对德国的数学赋予不同的特征是可能的，这就要看我们所着眼的是高斯*和弗利克斯·克莱因**的著作，还是华耶斯特拉斯***和耿托****的著作。第二点就是承认真正的科学从不会带有一种民族性的标志。“那是由于它的缺陷，而且只是由于它的缺陷，科学……才成为这个或那个民族的科学。”

杜克汉姆对德国科学的糟蹋还依旧只是一个插曲。纳粹的种族神话则已散布开来并凝固为一种信仰的方式。那些接受官方神话的德国科学家，在他们的声明中谈到科学时，就仿佛他们想把那种为他们称为“科学的”命题提供合理证明的必要性也搁置起来。然而就其成功地解决问题来说，他们就一定不得不完全漠视他们的意识形态的前提。

俄国官方对科学的态度是十分藐视民族主义的解释的。它代之以一种阶级的解释，而这种解释即使在用意上与法西斯的论证有所不同，却重新搬用了它的“逻辑”。它是用一种“科学的”社会主义、“正统的”马克思主义，以及辩证唯物主义的名义来这样做的，而在俄国革命

* Karl Friedrich Gauss (1777—1855)，德国最大的数学家之一，也是天文学家。——译者注

** Felix Klein (1849—1925)，德国数学家，哥丁根大学教授。——译者注

*** Karl Weierstrass (1815—1897)，德国著名数学家，曾发展函数论。——译者注

**** Georg Cantor (1845—1918)，德国著名数学家。——译者注

之前，西方权威的社会主义者是从来也没有为这种目的而援引这些的。经过官方的批准，而有时出于官方的命令，那些为俄国文化规定党的路线的人，坚持谈阶级的科学是合法的——而且，甚至为了正确的了解起见这还是必要的。他们斥责“资产阶级的物理学、数学和宇宙论”。他们断言，任何科学内部命题的正确性问题是与一种阶级的观点分不开的。他们既然认为，无产阶级的阶级利益是在辩证唯物主义的哲学（如他们自己所解释的）中表达出来，他们就以它的名义来提出改革生物学、物理学、数学的纲领。

读者也许会很奇怪地问，社会的改革究竟同生物学、物理学或数学的改革有什么关系呢？答复是：根据辩证唯物主义者所赞成的关于文化的观点，一切现有的文化都是这样高度有机的，以致在某一点上发生的一种变化，必然会迟早引起每一点上的变化。一次深刻的经济危机一定在理论物理学最远的范围有它的影响和相似物；社会和政治的权力从一个到另一个集团的一次改变一定会引起完全沿着文化和科学思想路线的一次前进。在《科学在十字路口》那本奇怪的书所载柯尔曼（Colman）教授《数理科学中现时的危机及其改造的一般纲要》这篇文章中，就可发现这种见解的一种典型例证。他说：

> 数学的地位就同任何科学的地位一样，都是归根到底由生产力、技术和经济的发展和地位所决定的。经济既通过对它提出新的问题，为它创造物质基础并供应它的人力（！）而直接影响数学，也通过流行的世界观，即统治阶级的哲学而间接地影响数学。
>
> 这样，如果我们要对付数理科学中现时的危机，我们就必须考虑到资产阶级的自然科学中，尤其是物理学中的危机。然而，本文并不要求全部阐明所提出问题的这个方面，即在数学危机和资产阶级各种科学的总危机之间的联系，以及它同整个资本主义内部整个危机的联系。（着重点是我加的）

我们对于这种“归根到底”决定数学史的过分简单的说明，以及我们可以说是使生产力成为一切数学家的真正生父的无产阶级生物学的奇谈中所包含的一整套错误暂且不谈。让我们首先注意它的论证。经济的生产方式决定科学和数学的发展；理论科学的巨大的中心问题——因为那就是所谓科学的“危机”所指的全部意义——就像一切关于社会的问题一样，都是阶级斗争的根本问题的表现；而阶级斗争的各种问题所从之取得解决的一般立场便是辩证唯物主义——无产阶级作为一个统治阶级的哲学。因此，科学和数学的各种问题，也一定都要从辩证唯物主义的立场来取得解决。而且，柯尔曼教授确实没有使我们感到失望。他清楚地说：“对于数学只有一条出路；在唯物辩证法的基础上作自觉的、有计划的改造。”

我毫不困难地可以在那些代表各种不同信仰的正统派马克思主义者之中，引证与此类似的许多关于理论科学和政治之间的关系的意见。布哈林、德波林、维特福格尔（Wittvogel）、泰尔海默（Thalheimer）、阿多拉茨基（Adoratski）、鲁达斯（Rudas）、米丁等人——实际上对这个问题除有一些不重要的变化之外都说了同样的话。他们假定：理论科学对政治不是而且也不可能是中立的。

第二节 “阶级”科学的意义

认为一种阶级的倾向进入自然科学和数理科学之中而为其构成因素这一概念，是由于不能认识某些根本的区别所致。如果我们要对所谈论的问题有一明确的概念，就得作出这些区别。

当谈到科学的阶级性时，有时它的全部意义无非是指这样一种的无害的命题，即某些科学的真理或命题是为某些阶级所接受，却为别的一些阶级所反对，或不那么容易接受的。达尔文的物种原始和进化的学说曾受到教会和保守分子方面的强烈反对，但为全世界的工人阶级运动

所热情地接受。而对达尔文学说的接受并不是这种学说的科学构成的一部分。任何一种学说为一定的阶级所接受是一个社会学上的事实；那个阶级从对那种学说的理解或误解中作出的一种社会的解释也是如此。英国原来反对达尔文主义的某些同样的社会集团，不久以后就为它鼓吹，把它作为他们的社会达尔文主义福音的一部分。这在当时是这样一种学说，它试图对“变异”、“适应”、“生存竞争”、“适者生存”等生物学概念赋予社会的内容，以便证明那些掌握权力或财产的人就是最值得保持权力或财产的人。当然，他们——以及现时的某些纳粹党人——只有用最粗鲁的理智上的强暴，才能从生物学的基本原则中强迫作出一种对人类社会和历史的动物学的解释。一项科学理论在社会上的使用和滥用也许是一个阶级的问题，但是把一种阶级的特征推到理论本身上去，那是最为无意义的。不论用证据或是不用证据，都是可以为这种理论作辩护的。

虽然接受一项科学的理论是一种社会学的事实，要是想象这样一种的接受必然是一个阶级利益的问题，那就会是一个错误。一项科学理论的传播可能会因为同一种宗教的教义相抵触，或是因为它的首创者的政治观点或种族出身而可能被禁止；但是决定这个理论的命运的毕竟是科学家们自己的一致意见。一项科学的理论即使证据好像是对它有利，也有很多的因素阻止它在一定的文化中成为众所接受的通用知识。当爱因斯坦的学说公开出来的时候，它就得为自己打开一条出路，而反对那种习惯势力的自然而然的保守主义，这种保守主义对随着同时性的相对性概念所引起的诤论是抱抗拒态度的。在德国，它曾受到某些人的反对而把它认作犹太人的长老们摧毁北欧人的心灵的阴谋的一部分。在法国，它也曾受到某些学者的反对，把它当作德国文化的另一项目。在俄国，它又曾为辩证唯物主义者斥责为一种反革命的唯心主义的表现。这一切都构成一个有趣的故事，但它对于一项科学理论的性质、结构和真理性的问题都是不相干的。

第三节　科学和科学家们的动机

比科学结构及其接受之间的区别更为重要的，是科学结构及其动机之间的区别。我认为，看不到这种的区别便是在那些谈论“阶级真理”和“阶级科学”的人中造成混乱的主要根源。

大家知道得很清楚，很多伟大的科学先驱者都曾经是深富宗教感情的人。即使对伽利略来说，这也是对的，他不是因为缺乏宗教的虔诚，而是因为没有遵照它关于宗教上服从的极权概念才为宗教裁判所迫害的。牛顿和波义耳曾写过关于奇迹和其他以神学为主题的书籍，牛顿在《数学原理》(Principia) 和《光学》中，实际上就把上帝带进宇宙的经营中去。上帝不仅创造了这世界机器，把它装配了起来，并使它在宇宙空间中旋转，他也插手进来防止那些恒星一个落进另一个中去，并矫正各个行星和彗星轨道中的不规则状态。在牛顿之前，哥白尼和刻卜勒关于他们对行星运行的齐一性的信仰也有宗教根据；如果各个行星并未在同等的时间里作同等路线的运行，它们至少是在同等的时间里扫过同等的区域的。巴斯德认为，上帝不会创造一种有毒的物体而不创造出一种抵挡它的物质。这样的一张单子是可以无限地继续开列下去的。

就是这一类的例证，为一项错误的结论提供了一种正确的前提。因为宗教和哲学的假定无可争辩地曾影响了很多科学家的研究工作，还因为阶级的价值在某种方式上都包含在所有成体系的宗教和哲学中，便错误地把一种阶级性加到那些抱有一种阶级的宗教和哲学的人所发现的知识上去。然而很清楚，牛顿的上帝同牛顿的科学正如爱因斯坦的上帝同他的科学一样，都是没有什么关系的。牛顿的宗教概念是一些 ad hoc（特殊的）假设，它们同他的作品中所包含的那一套命题本身并没有什么有机的或系统的联系。它们是没有实验的后果的。它们并不指

向那种可能证实或否定它们的证据。因此它们在科学上是没有效果的。事实上也并没有任何科学家企图发展这些概念。拉普拉斯后来就能依据牛顿自己的科学原则来论述牛顿体系中的“宇宙不规则状态”。拉普拉斯说，他不需要上帝的假设。但是牛顿也同样没有这种需要，因为就这种情况的本性说，它并不能起一种科学假设的作用。他引进了关于上帝的那些论点，主要是出于虔敬，但也是为了赢得权利来运用认识自然的“数理方法”，而当时宗教上的基要论者是把这种方法斥之为无神论的。马克思在《神圣家族》一书中，十分恰当地指出，对唯物主义者（即科学家）来说，自然神论不过是摆脱宗教的一种简便易行的方法。[2]对个人来说，在很多的情况中，它是某种有更多意义的东西，但它在科学历史上所产生的效果确实就是如此。

也许可以与这里所维护的观点相反而论证说，把牛顿的宗教和哲学看作他的科学的组成部分是十分正当的；可以说，仅仅现在把这些东西看作错误的或过时的这一事实并不就否定了牛顿的整套信仰被看作科学的权利，正如托勒密的天文学体系或化学上的燃素说现在都被斥为错误的这一事实，并不使我们有理由拒绝把它们看作科学史的组成部分一样。这种反对意见没有抓住主要之点。那些被看作错误或不适当而加以摒弃的科学理论和规律，过去在它们历受检验的过程中是曾有助于增加我们知识的积累的。或是它们曾有助于以系统的方式把一系列信念和意见结合在一起，不然这些信念和意见就会有杂乱的性质。牛顿的宗教和哲学既不是他的体系的逻辑结构的组成部分，也不蕴涵任何实验的后果。它们在科学上是无意义的，但在社会上则是富有意义的。

虽然我未曾见到它的有力证据，牛顿的宗教和哲学是由于英国经济的阶级关系的发展上某种变革需要另一种对宇宙和社会秩序的哲学论证而被放弃，那可能是真的。然而，牛顿的科学之被放弃，不是因为阶级关系的发展，而是因为科学证据的重大力量转过来反对了它。这里所包含的区别是起码的区别，但是根据这种起码的真理就使阶级科学的神话垮台。

巴斯德认为，上帝由于他无限的善，不可能为人类创造一种灾祸而不同时为它造出一种救药。他曾不倦地寻找各种抗毒素，并且把它们都发现了。难道这就使巴斯德的信念成了一种真正有启发性的原则，成了一个指导的假设，成了细菌科学的一部分了吗？它能被明智地用来（且摹拟辩证唯物主义者的说法）作为自觉地、有计划地改造免疫学的基础吗？当然不能。只有巴斯德能在事先预知上帝的善是在什么时候，在什么地方和在哪种可以估计的程度上自行表现出来，只有巴斯德能对上帝的慈悲为怀加上决定的指标，他的假设才会是科学的。然而，那些宗教的信徒却不敢把他们的信仰系于这样的一个上帝，这上帝的存在，因此还有他的效应。都要服从科学的决定；如果他们这样作的话，他们就不会有什么上帝了。不难指出，现代生机论的隐德莱希，是享有和牛顿及巴斯德的上帝同样“科学的”地位的。

第四节　革命的神话和遗传学

在精密科学中谈阶级真理，可以很容易地揭露出来，不是无意义就是非常大的错误。除非当这种真理成为那些极权主义国家的信仰的时候，它大体上是一种无害的理智混乱现象，除了它的那些受害者之外是没有人会由此受苦的。在生物学及与之相联系的各门科学领域中，这一类的无意义散布较广，比较难于揭露，而且也更加危险得多，因为那些恶意煽动者能把它加以利用。纳粹之把种族概念政治化，就是这方面最明显的例证。辩证唯物主义的官方发言人虽然自称反对这样的利用，当他们把一种无产阶级的生物学（或是无产阶级对生物学的解释）同一种资产阶级的生物学作对比时，同样也是把科学的水搅浑。很明显的是在生物学内部存在着这两种互相冲突的观点，不仅在把同一的生物学真理应用于社会方面，而且在生物学研究工作的理论结构和发展方面都有冲突，这一派的作者们却单单挑出后天获得的性格的

遗传问题予以特别的强调。在所谓学说的社会后果的基础上，他们断言后天获得的性格不是遗传的这种看法是资产阶级的；而后天性格是遗传的这种看法是无产阶级的。用这种语气来写成的东西，那简直是丢脸的。它在这个学派的文献中不是新东西；而且不幸这也不是限于一个国家的作家。

在德意志共和国的最初几年中，当左翼社会主义运动对被称为资产阶级社会的科学的俄国普罗崇拜的口号发出共鸣的时候，维特福格尔所发表的一书中就可以发现一种典型的论述。在描述关于后天获得性格的遗传的两种彼此冲突的学说之后，该书就问道：

为舆论，即为资本家的报刊，为资产阶级的哲学和现存的私有财产体制所支持的，究竟是哪一种倾向？

当然，是恒定说[Konstanztheorie，后天获得的特性不是遗传的观点]，因为由此可以得出结论，认为环境的一般变革是无意义的，随之又逻辑地可发展为反对无产阶级革命的一种中心论据。

而且事实上，新孟德尔主义*——恒定说的最近形式——在美国得到了最大的发展，这是足够表现它的特征的。另一方面，坎梅拉**则因为他的学说对现有财产关系有危害的含义而“同他的蝾螈”一起受到惩罚。他被人以一种最恶毒的方式加以嘲笑和鄙视，而且他的学术研究前程也被断送了。

首先就事实而论。坎梅拉并未因他的同事们的讥笑就倒下了。他曾在包括美国在内的许多国家中得到人们尊敬的倾听，其后他的著作就在美国出版。然而麻烦的事情是，当别人重复他的试验的时候，所获

---

* 孟德尔主义是由进行植物杂交实验的奥国生物学家 Gregor Johann Mendel (1822—1884) 而得名的生物学派。——译者注

** Paul Kammerer (1880—1926)，奥国动物学家，以证实有机体在生活条件变化的影响下所获性格遗传的实验而闻名。——译者注

的结果却同坎梅拉所称获得的大不相同。而最后当英国变异说的伟大权威贝特森*到维也纳去检查坎梅拉最近的试验，而发现其结果是“被捏造出来”的时候，坎梅拉的工作就被认为大成疑问了。当然，这是在维特福格尔的著作写出之后发生的，但它也是辩证唯物主义者所冒的危险的一个雄辩的客观教训，这些辩证唯物主义者，因为想象自己是站在阶级斗争中“正确的”一方，就认为他们因此在生物学或任何别的科学中也能说出哪些理论是“正确的”或“错误的”。

问题的真相是：在后天获得的特性的遗传问题和社会问题之间，根本没有什么逻辑的联系。民主还是社会主义的问题，或是斯大林主义还是希特勒主义的问题，不取决于生物学，也同正好不取决于物理学一样。

如科学的证据所仿佛表明的，假定后天获得的性格不是遗传的。为什么就会由此得出结论说，改变环境以使每一个新的世代能取得新的和合乎社会愿望的性格，那是毫无意义的呢？姑且认为某些个人在某些方面天赋比别人高，并且他们也把这些特性传给了他们的子孙。它同一个寻求为大家提供平等的机会来发展他们特长的民主社会（仅附有一个条件，即一个垄断了任何特殊才能的人不许为了自己的利益不惜牺牲社会的利益来利用这种才能）是在什么方式上不相容的呢？再反过来说，后天获得的性格是不遗传的那种信念又是怎样有助于资产阶级的呢？所有明智的马克思主义者需要做的事情，只是指出使资产阶级能够取得权力的各种特殊德性——节俭、贪婪、世俗主义和技术上的合理主义（以及，在个人的情况，还有偶然性）的历史结合——恰恰就是促成最迅速地积累资本的那些品质；指出资本主义经济中日后的变革则把其他的“德性”推到了前面，如铺张浪费代替了节俭；并指出我们这个时代的需要和民主社会主义的目标都需要发展行为和品性的新的理想。一切价值的社会内容，一切所谓“直觉的或本能的”倾向的特殊社会表

* William Bateson（1861—1926），英国在变异说方面被看作权威的生物学家。——译者注

现都是后天获得的。证明它不是在血流中传递的这种证据，与其说是从生物学中得来，毋宁说是从历史和社会学的调查研究中得来的。

对于很多的社会学家，以及几乎是所有的辩证唯物主义者，说他们从来也没有对生物学上关于后天获得的性格问题的论争抓住确切的争论之点，那不会是夸张的。他们臆断说，如果后天获得的特性的遗传被否认的话，那么在人身上就不可能发展出具有遗传性质的新的生物特性了。但这是一种 non sequitur（不能从前提推出结论的）。在新拉马克主义者和新孟德尔主义者之间所争论的真正问题，是在于体质（somaplasm）的变化是否影响种质（germplasm）。没有人否认种质的变化是遗传的，或是否认这些变化能被直接引起（例如在植物和动物中用X光线和化学药品注射来引起）。生物科学也许有一天能表明，人的种质是同突变的自然过程以及一种非致命的后天获得的新特性不同，而可以被直接影响的。今天它仅仅是否认，任何为机体后天获得的身体特征在种质中引起了变化。

科学家们所有的各种动机，就其不是为好奇心和专业的兴趣所推动的来说，与其是宗教的，倒毋宁主要是社会的和政治的，而且今天也一如既往，由于他们对资助其工作的人们的依赖，可能就使他们对研究结果所做的哲学和社会的解释蒙上一层色彩这一事实并不能使上述的任何区别失效。诸如确立了上帝、自由和永生，或是作出爱就是一切的结论，或是认为只有恢复自由的经济企业才能挽救民主，这些对物理学所作的哲学解释，都是哲学的一部分而不是物理学的一部分。它们构成一个完全不同的情节。在物理学的哲学解释具有对科学的影响的地方，例如不同的空间和时间的学说，也不可能在某一批科学资料的不同哲学解释和互相冲突的阶级利益之间得出可理解的相互关系。在说明物种的进化时，达尔文可能曾着重"竞争"和"生存斗争"，而克鲁泡特金则强调了"互助"。他们的社会环境和政治上同情什么，对于他们之强调这一个而不强调另一个的假设，可能是也可能不是要负责的。这是心理学家或社会学家要研究的一个问题。如果他发现了答案的

话，这些答案也都不会是阶级的真理。但是就达尔文或克鲁泡特金的那些假设被归入生物科学中去的一点而论，它们在心理和社会方面的被引申出来的东西都是不相干的。辩证唯物主义者对阶级科学的主题所作全部的探讨，其失败就是由于不了解我们如果没有某种可以证实的关于中肯（relevance）的概念，就不可能接近科学方法。

第五节　科学——负责的和自由的科学

一个明智的社会主义者如果在谈到科学的阶级性时，要避免无意义或犯严重的错误，只有一条可能的途径。他可以试图指出，目前的阶级社会使得科学家们在一切方面追求客观的、国际的和无阶级的真理是很困难的。他可以向科学家提出他的论据，以确立一个阶级社会在其中歪曲他的科学活动的方式，以及一个无阶级的社会在其中会解放他的科学活动的方式。他可以有保证地断言，这种科学活动的解放，将会通过消除关门现象、重复、经济上的野心和妨碍今天自由研究工作的人为束缚而得到完成。不仅是这样，他还可以许诺科学和科学家将会在一个社会主义社会的组织与计划中起主导的而非支配的作用。许多科学研究工作的方向和很多形式的被考虑的问题，将必然会反映出人类的需要，就像在较小程度上即使现在它们也已在反映着那样。

但是——而且如果科学家和一切其他的工作者一样，不是要发觉自己仅仅是一个极权主义国家的生产手段的话，这便是具有决定性的——他的科学理论必须不受一个党、种族或国家的哲学所支配。再进一步看，而且这也是同样重要的，不管科学怎样密切地同一个计划的社会的技术需要结合在一起，科学家们必须被允许并鼓励自由地选择他们自己的领域和自己的问题。他们同国家计划局的联系必须是自愿的。必须为那种也许能被称为毫无社会目的地研究事物和人的各种方式的工作，不是勉强地而是欣然地提供准备。那就是说，必须把准许艺术家们遵

从其自己创造性的倾向和个人爱好的同样的自由扩展到科学家，当然也要服从科学方法的那种严格的而基本上非权威性的纪律。因为发现各种事物、查明各种理由、把握各种关系和含义的经验，恰恰是和别种美学的经验同样使人激动，同样是内在地值得向往的。完全死抓住那些直接的实践的需要，有时就不可能不对这些需要本身产生相反的效果。很多人类的幸福都是从自由发挥理智和任意作实验而产生的。但是这种活动，即使得不到物质幸福，它本身，也就是一种人类的幸福。

虽然科学研究有它审美的方面，科学的结果总是和艺术的结果不同的，其区别不仅在于它的陈述对一切阶级和一切民族都是不变而且正确的，而且还在于这些陈述如果是真的，就将对所有的个人都是真的。

科学的起源和结果，它的继续存在，以及它的技术的应用，都不是随任何特殊的社会形式为转移的。尽管如此，仍然只有在一个民主的社会中，科学的性情才能对社会政策和社会价值的那些问题发生影响。为什么是这样，当我们考虑民主生活方式的理想的时候便会明白了。

注　释：

[1] 见《纽约时报》，1934 年 1 月 28 日。

[2] 见《马克思恩格斯全集》，德文版，第一部分，第 3 卷，第 306 页。〔参阅《马克思恩格斯全集》，第 2 卷，人民出版社 1961 年版，第 165 页。——译者注〕

信　　条

第十二章

民主的生活方式

在现代世界的那些独裁者——希特勒、墨索里尼——的辩护论中，倒无意地对作为一种社会生活的理想的民主作了最大的颂赞。因为他们全都用最尖声叫喊的语调坚持他们所支配的制度，不管其外表如何，实际上是“更高意义的”民主。举例来说，墨索里尼在1937年9月于柏林所作的一篇公开演讲中就宣称，“在世界上今天存在的最伟大而最健全的民主国家就是意大利和德国”。而这里在美国，由于形形色色的独裁制度的外交政策的需要，这些独裁制的党徒们就把他们的铁和血的纲领掩蔽在美国的旗帜之下，并大玩弄其词藻，而把自己装扮成美国民主的保卫者。这样，弗里茨·库恩（Fritz Kuhn）先生在一封致《纽约时报》的信中（1938年7月20日）就谈到那些美国人是“因为他们对忠诚于美国制度的信心”才成为德意志联盟（纳粹）的一员的。美国共产党则假定美国人大概都既不念书又没有记忆力的，甚至更加大吹大擂地声明它对美国的民主简直爱得要死。这两种声明都只是各自反映了本国外交政策的需要。

民主的最大敌人也竟觉得不得不蛊惑性地口头表示忠于民主，这正是一个雄辩的标志，表明民主的理想对现代心灵来说本来就是觉得有道

理的，而且是有普遍的号召力的。但民主的敌人们显得相当成功地竟敢于来夸耀其在实践中如此蛮横地背叛的那些原则，也同样是一种雄辩的标志，表明这些原则是含糊不清的。不明确的一种同意只是掩盖分歧，不是解决分歧。它迟早会产生混乱，而混乱又产生疑忌。最后就养成一种刻骨的仇恨，只是一心一意地要摧毁敌人，以致对于真正的分歧倒变得盲目了。

因此，民主概念的分析不仅仅是学院派的一个理论问题。一个说他信仰民主的普通人也必须明确地了解他那是什么意思。不然的话，使人们发生分歧的真正问题就会在蛊惑人心的煽动家巧妙地用以掩盖其真正意图的那种充满感情的词藻的波浪起伏中被淹没。有这样一种作为词的伦理学的东西。而且在我们政治词汇中，没有比“民主”一词更需要来加以正确的分析和审慎的应用的了。

任何人都可以把一个词用作任何观念的一种标志，只要他把他所指的意义弄得充分明确。举例来说，如果一个人说，“所谓民主，我所指的意思是一个政府，它的统治者的名字是以D开头的”，我们就可以对他这种奇特的定义一笑置之而把它放过。如果他总是对这名词所了解的意义附加一种放在括弧内的解释的话，我们也不必对他的用法作什么争论。然而，如果他不明确地指出在他看来这个名词具有何种特殊的意义，而把它引进政治讨论中去的话，我们就有一切科学和道德的权利加以反对。因为在某一类的词已经在使用的地方，把它们作为新的意义的标志来使用，而不去好比说发表一项明确的公报，那就犯了一种伪造的罪。总是能为新的意义发现新的言词的标志的。

民主是这样的一个名词，它已惯常地同某些历史上的实践和文化史上的某些著作有联系。不要从独断的名称上的定义入手，而毋宁对西欧的民主从其希腊城邦（奴隶国家）的起源到现在的成长过程来加以描述并作批判的评价是比较好的。但是这只有在一篇有系统的专题论文中才能来试图这样作。

第三种可能的办法——我们将在这里遵照进行的一种办法——是从

一种在形式上可以为大多数把民主和其他的政治组织形式区别开来的人所接受，并且至少同美国传统习惯用法相一致的定义入手。因此我们将指出，就有关目前其他社会制度的结构方面来说，它有什么含义，它交给我们的是哪些解决分歧的技术，以及它预先假定了哪些基本的伦理价值。以这种方式，我们将把一种分析的处理法和“当代的—历史的”处理法的好处结合起来。

第一节　定义的检查

一个民主的社会是政府依靠被统治者自由地表示同意的一种社会。在这一初步的定义中，每一个名词都带有某种的歧义。最少歧义的，是“被统治者”一词。所谓“被统治者”，就是指那些参与社会共同体的成年成员以及他们的家属，他们的生活方式都是受着政府的作为或不作为的影响。所谓“政府”，主要是指制定法律和政策的立法机构、行政机构和司法机构，它们的各种活动支配着社会的生活。因此，政府首先就是一个政治概念；但在某些情况中它可以指政策影响着许许多多个人生活的社会和经济组织。说政府依靠被统治者的“同意”，是意味着在某种规定的期间内，它的各项政策都要服从被统治者的批准或不批准。所谓被统治者“自由地表示”同意，是意味着不用直接或间接的强制，来影响被统治者表明他们的批准或不批准。一个“依靠”被统治者自由地表示同意的政府，是一个在事实上遵从这种批准或不批准的表示的政府。

这个定义的一个直接结论可能就是在世界的任何地方都没有完全的民主。这并不阻止我们明智地使用这一名词并作出比较的评价，就同没有一个人十全十美地健康这一事实，并不阻止我们把“健康”这一概念，作为医学的理论和实践上的基本概念一样。没有绝对肥胖的人，但是我们可以很容易说出一个人是不是比另一个人较为肥胖。只要我

们的定义能使我们把现有的各种社会共同体安排成一系列较大或较小的民主的次序，我们的定义便是适当的。

如果一个民主的政府依靠被统治者自由地表示同意，那么在制度的安排——不论是政治的还是非政治的——显然妨碍公众同意的表示或履行的地方它就不可能出现。为了能够说出同意在什么时候不是自由的，我们用不着去解决任何关于自由性质的形而上学的问题。在刺刀尖下举行的一种公民投票或选举，或只能投“赞成”票，或不准有反对派候选人的投票或选举，显然就说明不是自由地表示同意的。这些只是对民主理想最粗暴的侵犯，但是它们已足可以使意大利、德国等国现时的制度自吹是民主的说法听起来简直令人肉麻。

有一些比较不显著而同样有效的方式来强制地影响同意的表示。例如剥夺被统治者的工作或生活手段的一种威胁，如果为有权这样干的一个集团所做出的话，那就会挖了民主的墙脚，即使民主的名义还保留下来也是一样。事实上，一切公开形式的经济压迫，既然它是直接为个人所体验到的，而且因为他的生活的其他许多方面都依靠着经济上的安全，这就是对民主的一种公开挑战。凡是经济控制在社会中发挥作用的地方，就存在着对民主的经常的威胁。因为在这样的一个社会中，便存在有这样的可能，即经济的压力能强烈地影响着同意的表示。在它不能影响同意的表示的地方，就能对其执行加以破坏或阻止。在许多人生计所必需的社会生产工具为少数人私有的现代社会中，这特别是真实的。在经济权力的差别是那么大，以致一个集团可以用非政治手段来决定另一个集团祸福的地方，一种政治的民主就不可能发挥适当的功能。因此，真正的政治民主必须包含着被统治者有通过他们的代表来控制经济政策的权利。在这个意义上，也许可以说，在没有经济民主——将在后面加以解释的一个词语——的地方，就不可能有真正的和普遍的政治民主。政治民主所必需的经济控制的确切程度将随着变化的情况而有不同。很明显，现代的经济组织今天在社会生活中起着这样的一种统治作用，以致不能控制经济政策就不可能实现政治民主。

“自由地表示同意”的进一步的结论是不要有教育方面的垄断，这里教育包括一切文化传播的媒介，尤其包括报刊在内。对一种民主制来说，多数原则是很重要的，而大多数人如果不能接近消息的来源，如果只能读到官方的解释，如果在课堂、讲台和无线电广播中只能听到一种声音——总之，如果一切批判性的反对意见都被打上叛逆的烙印而为异端的审判、为集中营的思想改造和行刑队所根除的话，他们的表示同意就不是自由的。当个人的心灵被有意地束缚于愚昧无知的时候，就同他的双手被绳索捆绑的时候一样，没有行动的自由。现代人对书刊的依赖更比历史上从前的人为大，这就使得公众发表批判性的不同意见的权利愈加需要，如果公众的同意要成为自由的话。几年以前，这也许已是一种老生常谈。今天那些辩护论者却已把真理弄得那么糊涂，以致必须强调重新肯定这一真理。

第二节　民主的积极条件

到目前为止，我们所考察的是民主非此不能存在的那些条件。但是一种民主的有效行使却要求有若干其他的条件存在。其中首要的是：被统治者积极参与政府的工作过程。

所谓积极参与，意思不是指企图去做官员们的特殊工作，而是指对各项公共政策作自由的讨论和商议，并在执行通过民主程序所达成的各项委托时进行自愿的合作。在被统治者觉得他们对政府无关重要的地方，结果就产生漠不关心的情绪。而政治上的漠不关心就可以被称作民主的枯萎。穆勒说得好，“感情的滋养料是行动……让一个人对他的国家无事可做，他就将对国家毫不关心”。

然而，国家或社会永远也不是一个同质的整体。那里也许有共同的利益，但对共同利益的概念却永远不会是共同一致的。在这个世界上也从来不会一切的利益事实上是共同一致的。如果这些利益都是共

同一致的话，那么政府便会仅仅是一种行政的枝节问题了。始终会发现有利益的多样性，那就必须使任何一种利益的要求都不会被排除，纵使这些要求在民主的评议过程中也许会取得妥协或是被拒绝。群众参与政府工作过程在历史上唯一的其他代替办法，就是古代巧妙的和不确定的"面包和马戏"的技术。现代的面包搽上了人造奶油而现代的马戏是电影的马戏，那也没有基本的区别。这样一种技术隐蔽着差异和麻烦的中心；而参与和协商的方法则把它们揭露出来，形成新的社会需要，并提出处理这些问题的手段。最明智的政策，在民众的漠不关心或敌意面前也是不可能成功的。即使是那些认为必须由职业上明智的人们或专家们来实行统治的人，要是排斥他们所统治的人们的意见，也得冒自己覆灭的危险。

民主有效地行使的另一个要求，就是在危急的情势中具有可以通过授予的职权来迅速行动的机构。构成一种危急情势的是什么，而适于应付局势的最好的又是哪一种特殊的行政机构，是不可能事先加以解决的。但是很明显，在自由地授予当局以特定的职能时，只要规定在某种确定的时间内须对唯一有特权来更新或废止授予职权的被统治者作出报告，便不是与民主不相容的。

今天民主的存在本身取决于它有无为保卫自己而坚决行动的能力。为反抗极权主义的外来敌人而作有效的自卫，是可能要求有非常而特殊的调节和控制措施的。有些人担心，这就是走向极权主义的道路。它可能是的，但是另一条道路就一定是极权主义。只要民主社会还受到各极权主义国家的威胁，它们就必须公开地并在讨论之后作出规定，来对负责的个人授予在一次危机中着手技术上自卫的职权。

至于这样的授权也许会发生滥用的情况，那是不用说的。甚至还可以承认，防止这种篡夺的危险是没有绝对的保证的。但是除非有时冒这些危险，民主政府可能就会被那些由于急促而等不到冗长的辩论结束就发作的祸患所摧毁。在发生水灾和瘟疫的情况中，常识就认识到这一点。水灾和瘟疫有其社会的类似物。但是不论发生哪一种的危

机，都须由被统治者或其委托的代表来对一种危机作出承认；权力的授予必须用民主方法来更新；而且被统治者要不破坏他们的民主就不可能宣布危机永久存在。

有时为保存民主要求授予广大的职权这一事实，以及拥有这种的职权可以使它的掌握者腐化这一事实，加强了民主的另一个积极的要求。为了解这一种的要求起见，我们必须注意到掌握权力的心理影响，并注意到它的历史见证指明许多民主的组织迟早都变成少数集团的工具，这些少数集团把它们自己的特殊利益同作为整体的组织的利益等同起来，用欺诈、神话和暴力来保持权力。就字面来讲，阿克顿爵士*关于“权力总是使人败坏而绝对的权力则绝对地使人败坏”的名言是一种夸大。但是在其中有足够的道理使我们在授予个人或集团以即使是暂时的大权的时候有所踌躇。同样，罗伯特·米歇尔的《寡头政治的铁则》——根据这个铁则，民主党人也许会胜利，但民主政治则永远不会胜利——则越出了他所搜集的资料。但是没有人能够阅读他有力的实例研究和为其他作家如帕累托、马查加斯基（Machajaski）和诺马德所提出的资料，而不体会到米歇尔的归纳看来是多么有道理。

一种可行的民主的积极要求是明智地不信任它的领导，对一切扩大权力的要求抱顽强而非盲目的怀疑态度，并在教育和社会生活的一切方面着重批判的方法。这种怀疑态度就像别的警惕形式一样，看来是往往可以使深信自己的善意的领袖们激怒的。然而这种怀疑不是针对他们的意图，而是针对他们权力的客观后果的。什么地方把怀疑代之以无批判的热情，以及我们复杂的社会使之成为可能的多方面的神化，就为独裁制准备了情感的肥沃土壤。柏拉图在他的《理想国》一书第八卷中对政治衰亡的周期循环所作的分析，其最有说服力的方面就是从一种英雄崇拜的民主过渡到专制的暴虐统治这一点。

民主的另外一个积极要求，我们已经指出是经济的民主。所谓经

* John Emerich Edward Dalberg Acton（1834—1902），英国历史学家。——译者注

济的民主，就意味着由作为生产者和消费者组织起来的社会权力来决定经济发展目标的基本问题。这种经济的民主须以某种形式的社会所有制和计划作为前提；但是究竟是不是要把经济组成单独的或若干的单位，是不是要高度集中，那都是些实验的问题。决定这些问题的有两种标准。一个标准是一种经济组织或所有制的特定形式使有可能为最大多数人生活富裕而提供物品和劳务的程度，要是没有这一点，形式上的政治民主如不在实际上发生危险，也必然使它的功用受到限制。另一个标准是一种经济组织的特定形式对上述的民主程序的那些条件加以保存和增强的程度。

某种的经济计划可以给人一种监狱中的安全——被监禁的人们在其中以自由来换取那一类的食物、衣着和住所。但是任何一种形式的计划社会，要是不为最自由的批判、差异、创造的个性、趣味上的宽容准备条件，就从来也不可能保证真正的安全。在这样的一种社会中，“安全”的条件是接受官僚主义的专断命令为生活的规律。无论在哪里，奖励促进的工具要是为一个非民主国家所社会化，便显然地是这样的。当斯大林告诉我们，“无产阶级专政实质上就是〔共产〕党的专政”的时候，他就告诉我们，俄国的工人只有在接受这种党的专政的条件下才能买到这种安全。[1]

因此，我们分析的结果是：正如政治民主没有某种形式的经济民主就不完全一样，没有政治民主也就不可能有真正的经济民主。

第三节　反对民主的论据

如果我们不考查一下过去和现在某些杰出的思想家所提出的那些对民主的主要反对意见，我们的讨论便会是不完全的。这些反对意见大都是实践上和理论上两种基本论据的变种。

从柏拉图时代以来，实践上的论据着重在指出民主在实际行使中的

一些缺点。它对于各种民主张皇失措的无效率，在制定各种政策时所受蛊惑宣传和偏见的影响，以及某些政治机构的运用实际上把选择社会统治者的权力交于少数人之手，草拟出一项详尽的告发状，而且从这种对那些民主制度确实在实际上行使的方式所作的大体上正确的说明，就得出结论说民主政治必须废弃而代之以另一种办法。

这种说明也许能被承认而并不证明其结论就是正确的。因为除非我们知道那另一办法的确切性质和它在实践上是怎样实现的，我们总可以正当地答复说，民主政治各种弊端的救治办法是实行更好的民主。这并不是一个警句。因为实行更好的民主，就是意味着把已概略说明的那些条件和要求实现出来——或至少要为它们而斗争。

那么对于具有其一切缺点的民主政治，究竟有哪些其他的可取办法呢？所有其他的可取办法，对之一加分析就表明是包含某种仁慈的专制形式——不论是一种个人的、阶级的或党的专制。而对于任何一种仁慈专制的致命的反对意见——撇开那种具有不同利益的人就对仁慈指的是什么抱有不同的观念这一事实不谈——是在于没有人知道这种专制将保持仁慈多久，甚至专制君主自己也不知道。我们可以从醉酒的菲力普求助于清醒的菲力普，但是谁去使菲力普保持清醒呢？

但历史上所记载的一个专制君主的仁慈行为，却没有一桩能同恶毒行为的记录相匹敌。因为一个独裁者每宽赦一个有罪的人，同时就有千万个无辜的人为他所处决。理想的仁慈专制只是一种想象的虚构；而且甚至作为一种理想来说，它也不比理想的民主给人更多的希望。再进一步说，把仁慈专制的理想形式来同民主在实际上的实践作比较也是错误的。如果我们明智地比较一下双方不论是古代或现代世界中的实践，民主的爱好者是没有必要为它的结果担忧的。

第二种反对民主论据的形式——理论的形式——其实是为第一种形式所预先假定的。它认为政府的最后目的既是人类的福利，只有那些具有最好知识和最高智慧的人，才有资格来从事发现人类福利的本性这一困难的工作。政府的问题既然大部分都是要求具有知识和智慧的行

政问题，而且一种有效的民主既然须先假定大多数人都拥有知识和智慧，而这即使那些民主的爱好者也必须承认是少有的情况，因此民主必须被抛弃。柏拉图把论据的核心放在一个隐喻之中：谁会在动身作一次危险的航行时建议我们应当选举船舶的领航员呢？可是国家船舶的领航员所负的任务比这无限地更困难，而这船舶的航线也更加危险得多。因此，要来选举他究竟有什么道理或理由呢？或是如柏拉图在政治哲学方面的一个直系的后代桑塔亚那所说的，“是知识、而且只有知识才能以神圣的权利来统治”。

本书篇幅仅允许对这个论据的唯一弱点作一简略的说明。对事实的知识来说也许有专家，对政策的明智来说却没有专家。最终的福利须先假定有一种“最终的善”。但是要哲学家们召集一次枢密会议来确定最终的善的性质，就没有什么比这更类似那巴别塔*的东西了。政策的明智取决于对我们利益的认识。的确，有些人对他们自己的利益是什么是不清楚的。但是别的人们要自称知道他们“真正的”利益是什么，或应有什么利益，那就太放肆了。父母对付孩子们，有时断定他们对孩子们的真正利益是什么比孩子自己知道得更为清楚，那也许是有理可说的；可是任何统治者声称他对被统治者的真正利益是什么比被统治者自己知道得更清楚，而以此来为自己废止民主的监督作辩护，这就无异告诉被统治者说，他们并不比孩子们更负责任。统治者在压迫他们之外，还侮辱他们，因为他把他们的童年看成是永久的。我们把独裁政府说成是实行父权的政府，那不是偶然的。然而在实行父权的政府中，它具有的权威比慈爱更多。实行父权的统治者往往把他的政治上的孩子们当做豚鼠，他可以拿他们进行各种奇特的试验。这些试验的奇特之点是在于这样的事实，即不论它们有什么结果，目前一代的豚鼠总永远不会复原了。

---

* 按 Tower of Babel 是指圣经创世记中所描述的欲建而未建成的通天塔，意指不能实现的空想。——译者注

的确，选出一个领航员或是一个臭皮匠，也许不要什么智慧。但是即使是柏拉图也被迫承认，究竟谁是所完成工作的最好裁判人，末了还是使用者而不是制作者。谁穿鞋子，谁才最知道在什么地方夹脚。任何一种对民主的理论攻击都要在这种日常的真理面前垮台。

第四节　民主的价值和方法

而且民主不止是一种制度行为的形式。民主是对某种态度和价值的一种肯定，这些态度和价值由于它们必须对制度的变革充当敏感的操纵控制器，就比任何一套特殊的制度更为重要。

民主政府的每种机构都有一个临界点，过此这机构可能就乱了。它可能形式上是完美的而实际上却是致命的。举例来说，多数统治的原则是一种可行的民主的必要条件。但是多数是可以压迫少数的。计数甚至比知识更少给人神圣的权利或不陷于愚蠢的免疫力。一个依靠多数同意的政府并不就能因此成为一个好的政府——如少数派受压迫的悲惨历史所证明的。没有人能对那种历史的教训漠不关心，因为社会共同体中的每一成员在某一点上或对某一问题都是少数的一部分。在这两千年中对犹太人的迫害就充分证明政治形式本身并不是少数派的安全保障——即使当这少数派清白无辜、手无寸铁而在文化上富有创造精神时也是一样。

坚决要求民主社会必须准备条件让自愿组成的少数派对一切与少数派有关而不是与一般的社会有关的问题进行自决，那是有帮助的但是几乎还是不够的。它之所以不够，是因为少数派往往反对那些共同的问题，而愿不愿把那些“局部”问题上的自治加以扩展，是随着是否接受作为一种生活方式的民主的价值而定的。

现在有三种有关的价值，它们对于作为一种生活方式的民主来说都是占有中心地位的。

第一种价值见之于许多不同的公式，但所有这些公式所共同的是相信每一个人都应被认为具有内在固有的价值或尊严。从这一承认所得出的在社会方面的系论是：应当为实现个人的天资与能力提供平等的发展机会。相信机会均等不就意味着相信天资的均等。但是随着这一点却确实带来这样的认识，即承认在现代工业技术的条件下，财富分配或生活水准上所显示出来的不平等现象是不利于平等的发展机会的。如果要求给予艺术家和工程师，机械师和管理人员以同一的技术机会，那是荒谬的话，指盼他们的生活条件大致相同却不是荒谬的。平等的理想不是某种可以机械地来应用的东西。但是它必须作为一种分配方面的规范原则来发挥作用。不然的话，在一切人类联合中所潜在的地方性冲突就会具有这样尖锐的形式，以致它们危害着民主本身的存在。

相信社会共同体一切成员都有发展其个性的平等权利的信念，必须为一种对差异、多样性和独特性的价值的信念所补充。在一种民主制度中，利益和成就的差异不仅须加以容忍，而且还必须加以鼓励。在一个自由的社会中从各种观念和个人欣赏趣味的冲突和交换中所引起的健康的热情，比之迟钝、死板一致的太平无事，对新颖而意义重大的经验是更富于成果的源泉。当然，正如对专业化有限制一样，对差异也是有限制的。因为不论人们怎样千差万别，他们总都生活在一个共同的世界上，他们必须用共同的语言来传达意见，而且还要接受保障种族不至消灭的共同约束。在那些非民主的社会中，人们总是以某种方式受共同生活在一起的需要所约束这一事实，就被用作构成广泛的镇压技巧的前提，以便以几乎一切的方式堵塞差异。然而在那些民主的社会中，这同一主要的事实却毋宁必须用作扩大变异、自由活动、成长和实验的范围的一种条件。

不管一种民主制度所专心致志的价值是什么，总将会引起那种使这些价值在其中发生冲突或还会受到别的价值挑战的情况。在一种情况中所作出的一项决定，不一定对一切其他的情况也都适用。因此，一种民主制度最终所专心致志的必须是相信某种方法可用来解决这些冲

突。既然方法必须是一切价值的检验，那么称它为民主的生活方式中的基本价值就不会是不准确的。这种方法就是明智的方法，批判的科学研究的方法。在一种民主制度中，如果它不被从内外双方威胁着它的危险所压倒，这种方法，就必须指向一切的问题，一切的冲突。最伟大的实验的经验主义哲学家——约翰·杜威——也就是最伟大的民主哲学家，这不仅仅是巧合。

说明智的方法是民主程序的主要的东西，似乎就像拿一句老生常谈来唠叨不休。但是当我们弄明白给予明智方法以在教育、经济、法律和政治上的制度的力量会起多么革命性的作用的时候，那就不是这样了。那些政策将会被作为假设，而不是作为教条来处理；习惯的实际做法会被作为概括，而不是作为上帝所赋予的真理来处理。将重点放在方法、方法、还是更多的方法上的学校中训练出来的一代，简直就不可能为流行的高压宣传所影响。为民主社会中各种自由制度所给予的那些自由，就提供机会为特殊的利益创造挫败这种宣传的强大工具。颠覆民主制度的一切方法中最毒辣的一种方法，就是用伪善地拥护民主来取得保护色，占领战略性的岗位，并在特洛伊木马已平安地埋伏城内之后大开城门。对这一点是没有什么保护的，除非以批判精神武装起来的心灵不受浮夸和虚饰的影响，不对热狂信仰者给予一种宽大的信赖，认为他真诚地相信目的可以证明任何手段都是正当的。

那些信仰民主的人必须明智地作出区别和坚决地行动。首先，他们必须在民主程序的框架之内的正直的反对派和那种受民主的极权主义敌人的资助和控制的反对派之间作出区别，后者是背弃民主主义者所认为珍贵的一切东西的一种叛卖的形式。第一种的反对派，不管犯了多大错误也必须加以宽容，即使不为了别的，而只是因为我们不能保证犯错误的就不是我们。第二种的反对派，不管它带有哪一种的保护色——而且它通常将被发现是隐蔽在爱国主义的虚伪信条之下，或是隐蔽在最近所取得的人权法案的外衣之下——如果要使民主生存下去，就必须迅速

地加以解决。

少数派懂得，多数派可能是暴虐的。群众的暴政是从其觉察不出的手段和方法不仅对少数人而且也对群众本身所造成的后果产生的。坚持证据、中肯和深思熟虑，不是同行动不相容的；它只是同盲目的行动不相容。明智的方法通过着重指出热狂主义所使用的条件和后果而抑制了那种把目的作为一种崇拜的偶像的热狂主义。它既揭露出社会生活中的各种责任，又加强了这些责任。它，而且只有它，才能在可以谈判的和不可调和的社会冲突之间作出区别，并区别各种冲突的程度。在冲突是可以谈判的场合，它就把那些社会问题作为当用实验和分析来解决的困难，而不是作为在血腥欲望的愤激情绪中打个明白的战斗来处理。

一个准许并鼓励多重价值和多重联合的社会，能接受什么其他的方法呢？在一个民主社会中理智愈被解放，它对自然和富源的支配也就愈大；它对自然的支配愈大，各种利益、价值和联合的多样化的可能性也就愈大；多样性愈大，理智的调停、综合和协调的作用也就愈为需要。

注　释：

[1] 引语出自斯大林的一篇演讲。对照一下他的《列宁主义》一书，纽约 1928 年版，第 33 页。从共产国际的《提纲和决议》中可以看出，很明显党的专政不是一个特殊地适用于俄国的原则，而是列宁主义（不是马克思主义）理论的不可缺少的部分。就美国的变种来说，再对照一下威廉 · 福斯特（William Z. Foster）的《走向苏维埃美国》一书的下列一段："在（无产阶级）专政之下，一切资本主义的政党——共和党、民主党、进步党、社会党（原文如此！）——都将被消灭，只有共产党作为劳苦群众的党发挥作用（第 275 页）。